RELASI AGAMA DAN ADAT DI INDONESIA

EDITOR:
SUMANTO AL QURTUBY & TEDI KHOLILUDIN

eLSA Press

Nusantara Institute

Studi tentang Agama, Budaya, dan Kerajaan Lokal di Indonesia

www.nusantarainstitute.com

Editor:

Sumanto Al Qurtuby & Tedi Kholiludin

Relasi Agama dan Adat di Indonesia

eLSA Press

Undang Undang Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Perubahan atas
Undang Undang Nomor 12 Tahun 1997 Pasal 44 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Editor:

Sumanto Al Qurtuby & Tedi Kholiludin

Relasi Agama dan Adat di Indonesia

eLSA Press

RELASI AGAMA DAN ADAT DI INDONESIA

© Copyright eLSA Press

ISBN: 978-623-5447-14-8

Editor : Sumanto Al Qurtuby & Tedi Kholiludin
Desain Cover : Abdus Salam
Layout Isi : Abdus Salam

Cetakan Pertama, Juli 2023

Penerbit:
Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press
Perumahan Bukit Walisongo Permai, Jl. Sunan Ampel Blok V No. 11
Tambakaji- Ngaliyan-Semarang 50185 Telp. (024)7627587
CP: 082225129241 (Admin) | E-mail: elsa_smg@yahoo.co.id
Website: www.elsaonline.com

© Hak pengarang dan penerbit dilindungi undang-undang No. 28 Tahun 2014. Dilarang memproduksi sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Prakata dan Pendahuluan

Sumanto Al Qurtuby

Pendiri dan Direktur Nusantara Institute

Buku *Relasi Agama dan Adat di Indonesia* ini hadir di hadapan pembaca dan masyarakat, antara lain, karena didorong oleh minimnya literatur akademik yang mendiskusikan dinamika, pluralitas, dan kompleksitas relasi adat-agama dari perspektif agama global maupun agama lokal. Dari sudut pandang akademik, hubungan antara adat dan agama sangat menarik untuk diteliti dan dikaji. Kita tahu relasi antara kedua entitas ini sangat rumit dan kompleks. Pro-kontra selalu mewarnai setiap perdebatan mengenai bagaimana membangun atau mengformat hubungan ideal dan positif-konstruktif antara adat di satu sisi dan agama di pihak lain, baik agama atau kepercayaan lokal (*indigenous religion/belief*) maupun agama translokal atau agama dunia (*world religion*).

Pro-kontra itu terjadi, antara lain, karena "faksi agama" dan "faksi adat" pada umumnya memiliki pandangan yang berlainan mengenai konsep agama dan adat. Bagi kubu agama, adat adalah produk manusia yang bisa salah, keliru, atau bahkan "menyesatkan." Sementara agama dipandang sebagai "karya ilahi" (produk Tuhan) yang diandaikan tanpa kesalahan dan kekeliruan, selain berfungsi untuk menuntun manusia ke jalan yang benar, baik di dunia maupun di alam pascakematian.

Bagi kelompok agama, terlebih mereka yang militan-fanatik-konservatif, adat apapun harus tunduk pada doktrin dan ajaran normatif agama. Kalaupun dibiarkan ada dan eksis, adat harus sesuai dengan hukum dan syariat agama atau berbasis pada norma keagamaan. Dalam konteks ini, agama memosisikan diri sebagai "entitas superior" (atau superordinat) sedangkan adat diposisikan sebagai "entitas inferior" (subordinat).

Selanjutnya, bagi kelompok adat, khususnya mereka yang militan-fanatik-konservatif, agama dipandang sebagai "pendatang baru" yang sombong dan arogan, merasa atau mengklaim sebagai "karya Tuhan" yang orisinal dan otentik. Padahal, faksi adat juga berpendapat bahwa adat-istiadat merupakan bagian dari karya ilahi melalui sentuhan tangan para leluhur yang memiliki "daya linuwih" (kelebihan dan kebijakan).

Dengan kata lain, adat bukan semata-mata "karya manusia" tetapi banyak yang lahir sebagai "proses dialog" antara manusia dan Tuhan Sang Penguasa Alam. Bagi banyak kelompok adat yang militan, agama dipandang sebagai "perusak tatanan" adat-istiadat atau tradisi lokal yang sudah mapan (*well established*) di masyarakat dan dipraktikkan dari generasi ke generasi.

Tak jarang konflik atau perseteruan agama-adat itu berujung malapetaka seperti kekerasan komunal dan bahkan perang antarkelompok masyarakat. Sejarah Indonesia–dan juga di berbagai belahan dunia lain–mencatat berbagai peristiwa memilukan yang memakan banyak korban sebagai dampak dari perseteruan ini. Minangkabau, Maluku, Jawa, Aceh, dan lainnya menjadi saksi bisu konflik adat-agama di masa lalu.

Perseteruan adat-agama di masa lalu diperkeruh oleh intervensi pemerintah, baik pemerintah lokal ("pribumi") maupun kolonial (misalnya Belanda atau Portugis). Tak jarang pemerintah mendukung kelompok tertentu (kubu agama atau kubu adat) sehingga menambah perseteruan yang sudah runcing

itu semakin meruncing. Biasanya pemerintah akan mendukung dan menyokong sekuat tenaga kubu mana saja yang bisa diajak kompromi atau "kongkalikong" dengan mereka.

Selain pemerintah, para misionaris, propagandis, atau pendakwah agama–baik asing maupun "pribumi" (lokal)–juga turut memberi kontribusi bagi munculnya konflik dan perseteruan antara adat dan agama di Nusantara. Sudah tak asing lagi jika mereka banyak terlibat konflik dengan kelompok adat di Nusantara lantaran doktrin atau ajaran agama-agama impor yang mereka bawa dari Timur Tengah, Eropa, Amerika, dan lainnya, dan kemudian diperkenalkan di masyarakat sering berseberangan dengan praktik tradisi lokal atau adat-istiadat setempat. Bukan hanya pada masa lampau (sebelum atau saat era kolonialisme), hingga kini pun konflik pendakwah agama versus pelaku adat masih berlangsung di berbagai daerah di Indonesia, yang beberapa di antaranya terekam dalam sejumlah tulisan (bab) di buku ini.

Pluralitas dan Kompleksitas Relasi Adat-Agama

Tentu saja pandangan ekstrim dan "hitam-putih" kedua kubu tersebut bukanlah satu-satunya pandangan yang ada di masyarakat. Dalam praktiknya, ada banyak varian pendapat dan sikap, baik dari kubu agama maupun kubu adat. Dengan kata lain, tidak semua kelompok agama ataupun adat bersikap kaku atau rigid dalam memandang adat (bagi kubu agama) maupun agama (bagi kelompok adat).

Misalnya, ada kelompok agama maupun adat yang memilih "kompromi" atau "jalan tengah" ketimbang saling menegasikan yang tidak jarang berujung konflik sosial dan malapetaka. Demi eksistensi dan kelanjutan (*sustainability*) agama maupun adat, kelompok ini lebih memilih mengalah atau menurunkan egoisme masing-masing. Mungkin mereka berpikir: ketimbang berseteru, lebih baik berdamai, asalkan tidak merusak atau mengubah secara fundamental substansi ajaran agama maupun

ajaran adat. Dengan memilih jalan ini, keduanya (baik agama maupun adat) sama-sama berjalan beriringan tanpa ada yang dirugikan. Sejumlah tulisan di buku ini mencerminkan fenomena ini.

Relasi adat-agama yang plural dan kompleks itu tidak lepas dari hubungan keduanya yang tidak mudah untuk diurai. Meskipun agama mengklaim sebagai produk ilahi atau *"made in"* Tuhan tetapi realitasnya banyak norma-norma agama yang sebetulnya diambil atau diserap dari adat yang ada di–dan dipraktikkan oleh–masyarakat dimana agama itu lahir. Islam, misalnya, banyak sekali menyerap budaya, tradisi, dan adat berbagai masyarakat yang tinggal di kawasan Jazirah Arab kala itu, termasuk Yahudi, Persi, Nabatea, Nestoria, maupun Arab Baduin. Contohnya tentang perkawinan, khitan, penghormatan tamu, tata cara berbusana, sistem patriarki, amal sosial, sistem perdagangan, dlsb. Ada banyak tribalisme Arab di dalam Islam.

Islam sendiri mengakui eksistensi *'urf* yang kurang lebih memiliki makna yang sama dengan adat yang bisa dijadikan sebagai salah satu sumber hukum. Kata adat sendiri diderivasi dari bahasa Arab yang bermakna tradisi turun-temurun yang dipraktikkan di masyarakat. *The Concise Oxford Dictionary of World Religions* mendefinisikan adat sebagai *"Traditional, often unwritten, law, the customary part of legal regulation in Muslim countries, which often comes from pre-Islamic times, and has therefore to be integrated (so far as it can be) with sharīʿa."* Jelasnya, syariat banyak mengintegrasikan praktik adat pra-Islam. Islam memang mengakui *"syar'un ma qablana"* (maksudnya, syariat pra-Islam) yang bisa berkelindan dengan praktik adat masyarakat tempo dulu.

Bukan hanya Islam yang mengintegrasikan adat. Agama-agama lain juga melakukan hal serupa. Karena diserap agama, maka eksistensi adat kemudian menjelma atau menjadi bagian dari syariat, ajaran, dan norma keagamaan. Kelak, doktrin, ajaran, norma, dan syariat agama kemudian menjadi tradisi

atau adat sebuah masyarakat karena telah dipraktikkan secara turun-temurun dari generasi ke generasi, sebagian diantaranya "dipatenkan" dan dipaksakan melalui penerapan undang-undang dan berbagai aturan hukum lainnya. Singkatnya, ada fenomena "adat yang diagamakan." Tetapi ada pula fenomena "agama yang diadatkan." Ada banyak praktik adat yang mempengaruhi atau membentuk nilai-nilai keagamaan. Sebaliknya, ada banyak nilai dan ajaran normatif agama yang turut membentuk dan mempengaruhi adat.

Hubungan intim agama-adat ini, dalam batas tertentu, menyebabkan kesulitan untuk mengurai atau memisahkan mana elemen adat dan mana elemen agama karena keduanya telah membaur atau melebur menjadi satu praktik sosial di masyarakat. Ambil contoh sederhana adalah ibadah kurban. Dalam ibadah kurban ini, baik unsur agama maupun adat ada disitu. Kurban bukan hanya sekedar "menjalankan perintah Tuhan" tetapi prosesi kurban dari mulai hewan apa yang dikurbankan, untuk apa atau dibagikan ke siapa hewan-hewan yang dikurbankan, siapa yang boleh untuk menyembelih atau membunuh hewan kurban, bagaimana proses upacara kurban, apa sarat-saratnya, dan seterusnya menyerap adat masyarakat.

Jika ditelisik lebih cermat, agama sendiri juga bukan satu-satunya yang memperkenalkan kurban. Banyak masyarakat suku non-agama di berbagai belahan dunia (Afrika, Asia, Amerika Latin, dan lainnya) yang mempraktikkan ritual atau upacara kurban dengan aneka ragam motivasi. Misalnya, masyarakat suku Gabbra di Afrika melakukan tradisi/adat kurban sebagai simbol solidaritas sosial sekaligus "ucapan terima kasih" karena domba yang mereka pelihara surplus. Daging-daging domba yang dipotong (dikorbankan) itu kemudian mereka makan bersama dengan anggota suku atau klan sambil diiringi nyanyian dan tarian.

Dalam hal pernikahan juga begitu. Pernikahan bukan hanya sekedar akad sakral di hadapan penghulu, pendeta, atau bhikkhu

di dalam masjid, gereja, atau kuil tetapi sangat kompleks dari mulai cara memilih pasangan, siapa (kelompok mana) yang boleh atau "pamali" untuk dinikahi, bagaimana prosesi atau tata cara pernikahan, siapa atau pihak mana (keluarga suami atau istri) berkontribusi apa, dengan keluarga mana harus tinggal seusai acara pernikahan, dan masih banyak lagi, semua adalah masalah tradisi/adat masyarakat. Jadi dalam pernikahan, ada unsur agama dan unsur adat sekaligus.

Ada sekelompok masyarakat agama, termasuk para sarjana atau kaum literati, yang mencoba memetakan atau memisahkan antara "unsur adat" dan "unsur agama" dengan melihat tujuan atau motif praktik sosial tersebut. Praktik keagamaan, menurut mereka, bermuara pada Ketuhanan. Maksudnya, segala aktivitas dilakukan untuk dan karena Tuhan. Sedangkan adat bagi mereka bersifat non-Ketuhanan, baik murni berdimensi kemasyarakatan saja maupun pemujaan dan persembahan yang tidak dilakukan untuk Tuhan tetapi "aktor" lainnya, misalnya, demit, *danyang*, roh halus, arwah leluhur, dan seterusnya.

Tetapi masalahnya baik Tuhan maupun demit misalnya sama-sama "dzat gaib" atau supranatural yang sama-sama abstrak dan tidak kasat mata. Manusialah sebetulnya yang membuat atau menciptakan konsep-konsep itu (Tuhan, malaikat, setan, iblis, dewa/dewi, dan seterusnya). Manusia pula yang "menciptakan" atau "memberi peran" mereka sebagai "aktor protagonis" (misalnya Tuhan dan malaikat) atau "aktor antagonis" (misalnya setan, demit, dan lainnya). Jadi, "pengabdi Tuhan" maupun "pengabdi setan" sama-sama tidak mengenal "tuan"-nya. Sering kali klaim-klaim sebagai "pengabdi Tuhan" bertambah sulit untuk dinalar khususnya ketika mereka yang mengklaim sebagai "pengabdi Tuhan" itu dalam praktiknya melakukan berbagai kejahatan seperti korupsi, pembunuhan, tindakan kekerasan, pemerkosaan, terorisme, dan lainnya.

Masalah lain yang tak kalak peliknya adalah agama juga tidak melulu berurusan dengan masalah Ketuhanan. Bahkan dari

sekian tumpukan norma dan teks-teks keagamaan, mayoritas berkaitan dengan masalah kemanusiaan, kemasyarakatan, dan keumatan di dunia saat ini bukan masalah Ketuhanan dan tetek-bengek kehidupan di akhirat nanti. Itulah sebabnya sejumlah pakar studi agama, seperti mendiang Profesor Fazlur Rahman, guru almarhum Prof. Nurcholish Madjid (Cak Nur) dan almarhum Prof. Ahmad Syafii Maarif (Buya Syafii) saat mereka studi doktoral di Universitas Chicago (Amerika Serikat), menyebut agama berwatak "antroposentris" (manusia sebagai pusat) bukan "teosentris" (Tuhan sebagai pusat). Yang ia maksud adalah inti ajaran agama itu untuk manusia, bukan Tuhan karena memang Tuhan tidak membutuhkan agama.

Dalam konteks ini maka jika agama dan adat dibenturkan atau dipetakan secara hitam putih, yakni yang satu berkaitan dengan masalah Ketuhanan (baca, agama) sedang yang satunya lagi (adat) berurusan dengan masalah kemanusiaan dan kemasyarakatan menjadi tidak relevan karena keduanya berurusan dengan masalah kemanusiaan atau problematika kemasyarakatan. Pula, adat tidak melulu berkaitan dengan hal-ikhwal yang bersifat sakral seperti ritual atau upacara pemujaan terhadap "yang gaib" tetapi juga berkaitan dengan masalah dunia profan seperti tata busana, tata krama, tata boga, tata etika, tata hukum, dan lainnya yang berlaku di masyarakat. Dengan kata lain, tidak semua adat itu "agamais" karena memang banyak praktik adat-istiadat di dunia ini yang tidak ada sangkut-pautnya dengan ajaran keagamaan tertentu.

Jadi singkatnya, hubungan antara agama dan adat itu memang sangat plural dan kompleks. Pluralitas dan kompleksitas hubungan tersebut tercermin dalam bab-bab di buku ini. Karena pluralitas dan kompleksitas relasi agama-adat tersebut, maka tidaklah elok jika kita tergesa-gesa menghakimi adat maupun agama. Kubu agama perlu berhati-hati dalam menyikapi praktik adat di masyarakat. Jangan cepat menghakimi bahwa adat ini dan itu adalah sesat sehingga harus dimusnahkan. Begitu pula

sebaliknya, kelompok adat juga jangan terburu-buru menuduh agama sebagai aktor perusak adat, walaupun ada "oknum-oknum agama" yang berbuat demikian. Masih banyak kelompok agama yang ramah, toleran, dan akomodatif terhadap praktik adat di masyarakat.

Ringkasan Konten Buku

Bab-bab yang disajikan di buku ini sangat variatif. Topiknya pun beragam. Kajian tidak melulu berdimensi Islam tetapi juga Kristen, Hindu, Buddha, dan penghayat kepercayaan. Pula, berbagai daerah dibahas di bab-bab ini seperti Jawa, Banten, Kei, Sumatra Utara, Riau, Lombok, dan lainnya. Semuanya mendiskusikan dinamika relasi agama dan adat yang sangat kompleks. Tulisan yang hadir di buku ini, kami pilih dari sekitar 82 abstrak yang masuk ke meja redaksi (tim editor). Banyaknya abstrak yang dikirim ke kami (Nusantara Institute) menunjukkan tingginya minat atau animo masyarakat akademis terhadap isu dialektika adat dan agama di Indonesia.

Berikut ini saripati dari setiap bab.

Bab 1, ditulis oleh sejarawan M. Ali Fadilah, membahas tentang dinamika sejarah Banten sebelum kawasan ini berkenalan dengan Islam. Fokus utama tulisan mendiskusikan elemen-elemen budaya pra-Islam sekaligus proses adaptasi budaya yang terjadi di masa itu. Ada tiga isu yang dikaji di tulisan ini. Pertama, sejarah dan asal-usul masyarakat pedalaman di Banten. Kedua, komunitas yang merawat atau memelihara adat istiadat pra-Islam yang dipandang sebagai warisan atau "titipan leluhur". Ketiga, proses adaptasi budaya masyarakat Banten pedalaman menghadapi perubahan dan serbuan budaya masyarakat Banten pesisiran.

Bab 2, ditulis oleh Sabara, spesialis kajian masyarakat Indonesia Timur, mendiskusikan fungsi sosial adat di

Kei, Maluku, yang dijadikan sebagai perekat dan "*bridger*" keragaman dan perbedaan agama, khususnya Islam dan Kristen, di masyarakat setempat. Oleh masyarakat Kei, adat juga bisa berfungsi sebagai alat atau medium rekonsiliasi konflik dan kekerasan sosial yang sempat meletus di daerah itu lebih dari dua dekade silam. Ketika agama dianggap gagal dalam merespon keragaman dan mendamaikan perbedaan, adat mampu tampil berperan sebagai perekat atau kohesi sosial bagi masyarakat Kei. Dominasi dan peran sentral yang dimainkan adat di Kei menyebabkan fenomena "agama berbasis adat" menjadi adagium dan pemandangan lumrah disini, kontras dengan berbagai daerah lain di Indonesia yang marak dengan ungkapan "adat berlandaskan agama."

Bab 3, ditulis oleh Zulfikar Pohan, membicarakan bagaimana masyarakat adat dan komunitas agama, khususnya para penghayat kepercayaan (penganut agama lokal), memandang dan mempraktikkan mantra. Penulis berargumen bahwa mantra bukan hanya berkonotasi negatif seperti "mantra jahat" (misalnya, *guna-guna*, *santet*, atau ilmu hitam) tetapi juga bisa berfungsi positif (sebut saja "mantra baik") seperti menolak bala, menyembuhkan luka dan sakit, menenangkan batin, dan sebagainya. Lebih lanjut, tulisan ini membahas peran "teks mantra" dalam wacana keagamaan masyarakat adat dan penganut agama lokal (penghayat kepercayaan) serta hubungannya dengan wacana sosial-politik yang berkembang di masyarakat. Tujuan tulisan ini, antara lain, untuk memberi sumbangan pemikiran dalam upaya merekognisi masyarakat adat dan penghayat dalam ritual adat dan kesusastraan. Penulis berargumen, mantra pada dasarnya merupakan "instrumen berfikir," bukan semata-mata hal-ikhwal yang berhubungan dengan "dunia gaib." Hingga kini, menurut penulis, banyak masyarakat adat dan penghayat masih menaruh kepercayaan pada mantra "sebagai bagian dari cara untuk merasionalisasikan citra dan kode supranatural menjadi kata dan suara."

Bab 4, ditulis oleh Abdul Rahim, mendiskusikan tentang dinamika, perkembangan, dan perubahan mutakhir relasi agama dan adat di Lombok, Nusa Tenggara Barat. Fokus tulisan adalah masyarakat Sasak dalam menghadapi gempuran modernitas, budaya materialisme, dan "pembangunanisme." Dalam sejarahnya, masyarakat Sasak dikenal teguh dalam memegang adat, baik sebagai sistem nilai maupun sistem hukum. Menurut penulis, dibanding dengan hukum agama, hukum adat dipandang lebih memiliki "kuasa" dan mengikat masyarakat karena memiliki mekanisme sanksi dan hukuman yang tegas. Tetapi belakangan terjadi berbagai perubahan penting menyangkut identitas budaya dan agama masyarakat Sasak akibat masifnya proyek pembangunan serta proses "syariatisasi" dan "halalisasi" yang intens.

Bab 5, ditulis oleh Fathur Rohman, membahas tentang proses dialog antara agama (dalam hal ini Islam) dan adat dengan menjadikan tradisi *Larungan* (sedekah laut) di Jepara, Jawa Tengah, sebagai studi kasus dan *point of departure*. Menurut penulis, dalam menyikapi tradisi *Larungan*, masyarakat Jepara (baik penganut agama maupun pelaku adat) memilih jalan kompromi. Alhasil, tradisi *Larungan* tetap berjalan tetapi isinya (elemen) diolah atau dimodifikasi sedemikian rupa agar selaras dengan syariat atau tidak menabrak ajaran Islam. Eksistensi tradisi *Larungan* di Jepara menunjukkan bahwa relasi adat dan agama tidak selamanya berjalan bermusuhan atau saling menegasikan. Keduanya bisa kompromistis dan saling menghargai.

Bab 6, ditulis oleh Caroulus Edra Aptana, membahas proses dialog antara adat dan ajaran Buddha di Dusun Krecek, Temanggung, Jawa Tengah, melalui optik *Nyadran Kali*, yakni sebuah tradisi yang terdiri dari seperangkat aktivitas yang dilakukan secara bersama-sama sebagai bentuk syukur atas kelimpahan sumber mata air yang menjadi sumber penghidupan bagi masyarakat setempat. Penulis mengasumsikan *Nyadran*

Kali sebagai sebuah pagelaran budaya karena memuat simbol-simbol yang sekiranya mampu menjadi representasi dari nilai atau konsep-konsep dalam agama Buddha. Dengan memakai teori Eric Hobsbawm (mengenai "*the invention of tradition*") dan Clifford Geertz (mengenai "agama sebagai sistem budaya"), penulis fokus untuk menjawab dua pertanyaan berikut ini: (1) Apa fungsi dan tujuan di balik eksistensi tradisi *Nyadran Kali*? dan (2) Bagaimana kaitan makna-makna yang terkandung dalam simbol-simbol pada tradisi *Nyadran Kali* tersebut dengan ajaran-ajaran Buddha?

Bab 7, ditulis oleh Junifrius Gultom, pendeta dan pengamat pentakostalisme, mendiskusikan relasi agama dan adat dalam perspektif gerakan atau gereja pentakostal di Indonesia. Jamak dimaklumi, pentakostalisme sering dianggap atau dituduh sebagai kelompok ideologi agama dan varian Kekristenan atau faksi teologi dan gerakan Kristen yang tidak ramah dengan adat dan aneka tradisi lokal lainnya. Tetapi dalam tulisan ini, penulis mengatakan bahwa reaksi atau respons masyarakat pentakostal terhadap adat-istiadat tidaklah seragam atau monolitik. Berdasarkan pengamatan, survei, riset, dan wawancara dengan tokoh-tokoh gerakan pentakostal di Indonesia, penulis menyajikan data mengenai keragaman respons umat pentakostal dari yang militan ("anti-adat") hingga yang relatif moderat (lebih fleksibel dalam menyikapi tradisi lokal dan adat setempat dengan "catatan tertentu" misalnya tidak mengandung unsur pemujaan terhadap roh).

Bab 8, ditulis oleh Jekonia Tarigan, membahas tentang pasang surut relasi hubungan antara kepercayaan adat orang Karo (Batak) dengan negara (pemerintah) dan gereja. Tulisan ini secara khusus mengatamati reaksi masyarakat setempat pasca erupsi Gunung Sinabung tahun 2010. Penulis mengatakan, setelah gunung tersebut meletus, masyarakat lokal kembali mempraktikkan ritual kepercayaan adat Karo yang dikenal dengan nama *Mere Buah Huta-huta,* sebuah upacara pemberian

persembahan pada pohon besar dari jenis pohon beringin. Upacara ritual tersebut terjadi di Desa Mardinding, Kecamatan Tiga Nderket, Kabupaten Karo, Sumatera Utara. Tujuannya adalah agar gunung tersebut tidak meletus lagi dan penduduk selamat dari marabahaya. Tetapi, menurut penulis, praktik ritual tersebut mendapat reaksi keras dari Gereja Batak Karo Protestan (GBKP) yang memberi sanksi bagi anggota jemaatnya yang diketahui melakukan ritual tersebut. Berangkat dari situ, penulis mengulas dinamika relasi adat dengan agama (Kristen) dan negara sebelum dan sesudah erupsi Gunung Sinabung.

Bab 9 mendiskusikan proses transformasi dan adaptasi *Dalail Khairat* (sebuah teks salawat yang semula dari Maroko) dalam tradisi lokal Nusantara. Bab ini ditulis oleh Fahriati, peniliti di Badan Riset dan Inovasi Nasional. Menurut penulis, ketika diperkenalkan di Nusantara, *Dalail Khairat* mengalami proses transformasi, perubahan fungsi, dan adaptasi yang disesuaikan dengan tradisi, budaya, dan kebutuhan lokal masyarakat Nusantara. Secara khusus, Bab ini fokus pada tiga subbahasan, yaitu pertama, tentang naskah-naskah *Dalail Khairat* yang merupakan warisan para leluhur dari Maroko hingga ke Nusantara. Kedua, kekhasan teks dan praktik *Dalail Khairat* pada masyarakat Nusantara. Ketiga, dampak pengamalan teks *Dalail Khairat* bagi masyarakat Nusantara.

Bab 10 membahas tentang pasang-surut identitas lokal dan budaya bangsa Melayu di Riau serta eksistensinya dalam menghadapai sejumlah tantangan di era modern. Ditulis oleh M. Rafi, tulisan ini mencermati proses perubahan sosial yang terjadi pada mayarakat Melayu. Jika dulu masyarakat Melayu sangat erat dengan identitas keislaman tetapi dalam perkembangan terakhir telah terjadi "krisis identitas," yakni pemudaran, penurunan, dan degradasi identitas budaya lokal Melayu Islam akibat serbuan gelombang modernitas dan globalisasi, selain ketidakseriusan pemerintah setempat di Provinsi Riau dalam menjaga, melestarikan, mengembangakan, dan memajukan

tradisi, budaya, adat, dan kesenian Melayu Islam.

Bab 11 yang ditulis oleh Bestian Simangunsong membahas tentang konsep Pertanian Selaras Alam (PSA) di Tanah Batak ditinjau dari perspektif adat maupun teologi Kristen. Yang dimaksud dengan PSA adalah sebuah gagasan pertanian ramah lingkungan/alam yang didasarkan pada filosofi masyarakat Batak Toba, yaitu: *sinur napinahan-gabe na niula-horas namangulahon* (usaha peternakan berhasil, hasil pertanian melimpah, dan berbahagialah yang mengerjakan). Menurut penulis, PSA meliputi pembebasan dari ketergantungan terhadap pupuk kimia dan pestisida, mendorong pertanian organik yang ramah alam, serta mempromosikan kesehatan para petani dan konsumen. Pula, PSA bisa mengurangi kerusakan lingkungan akibat kecerobohan manusia. Menurut penulis, PSA sesuai dengan konsep eko-teologi Kristen. Hanya saja kesesuaian ini bukan berarti gereja-gereja di Tanah Batak secara otomatis mendukung model PSA. Ada banyak faktor yang membuat sebagian gereja tidak mendukung PSA yang berbasis adat dan kearifan lokal ini, termasuk kepentingan ekonomi dan politik.

Ucapan Terima Kasih

Atas terbitnya buku ini, kami mengucapkan terima kasih pada sejumlah pihak. Pertama, Pak Antonius Widodo, Direktur BCA, yang berkomitmen mendukung program-program Nusantara Institute yang ditandai dengan penandataangan MoU (Memorandum of Understanding) antara Nusantara Institute (diwakili saya) dan BCA (diwakili Pak Widodo). Saya memandang Pak Widodo adalah figur yang mencintai budaya Nusantara. Kedua, ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada Ibu Hera F Haryn, Executive Vice President Corporate Communication and Social Responsibility BCA, yang juga mendukung program-program kebudayaan Nusantara Institute, melanjutkan apa yang dulu pernah dilakukan oleh Ibu Inge Setiawati saat menjabat sebagai EVP CSR BCA.

Terima kasih juga saya sampaikan kepada: para kontributor tulisan yang telah menyumbangkan gagasan akademik mereka, co-editor buku (Dr. Tedi Kholiluddin yang juga Deputi Direktur Nusantara Institute) yang membantu mengedit dan merapikan buku, dan Abdus Salam yang telah me-*lay out* dan mendesain sampul buku. Pada penerbit eLSA Press yang telah menjadi mitra setia Nusantara Institute sejak pertama berdiri, saya juga mengucapkan terima kasih.

Akhirul kalam, saya berharap buku ini bermanfaat bagi pembaca dan masyarakat luas–baik komunitas akademik maupun non-akademik–guna menambah wawasan mengenai pluralitas dan kompleksitas relasi agama-adat di Indonesia. Harapan kami, kedua entitas ini bisa terus berkembang dan "hidup berdampingan" secara damai tanpa harus dipertentangkan dan dinegasikan, kecuali jika keduanya–agama maupun adat–mempromosikan tindakan kejahatan kemanusiaan.

Daftar Isi

Prakata dan Pendahuluan ..... **v**
Daftar Isi ..... **xix**

Bab 1 Refleksi Budaya Pra-Islam di Pedalaman Banten: Tafsir Arkeologi-Sejarah 1
Mohammad Ali Fadillah

Bab 2 Agama Berlandaskan Adat di Kei, Maluku 35
Sabara

Bab 3 Mantra, Sabda, dan Sastra: Kata-Suara dalam Ritual Adat Untuk Leluhur dan Tuhan 69
Zulfikar Riza Hariz Pohan

Bab 4 Relasi Kuasa Adat dalam Konteks Keagamaan di Lombok 99
Abdul Rahim

Bab 5 Larungan di Jepara: Kompromi Adat dan Ajaran Islam 131
Fathur Rohman

Bab 6 Dialog Adat dan Ajaran Buddha: Tradisi Nyadran Kali di Dusun Krecek, Temanggung 163
Caroulus Edra Aptana

Bab 7 Relasi Gerakan Pentakostal dan Adat di Indonesia ... 195
Junifrius Gultom

Bab 8 Relasi Kepercayaan Adat Orang Karo dengan Negara dan Gereja 233
Jekonia Tarigan

Bab 9 Transformasi dan Adaptasi Dalail Khairat dalam Tradisi Lokal Nusantara 265
Fakhriati

Bab 10 Politik Identitas Melayu Islam di Provinsi Riau..... 299
M. Rafi

Bab 11 Pertanian Selaras Alam di Tanah Batak: Perspektif Adat dan Teologi Kristen..... 331
Bestian Simangunsong

Daftar Pustaka..... 363
Biografi Editor dan Kontributor 400
Indeks..... 404

BAB 1

Refleksi Budaya Pra-Islam di Pedalaman Banten: Tafsir Arkeologi-Sejarah

*Mohammad Ali Fadillah**

Pendahuluan

Sejak awal milenium pertama, Jawa bagian barat mengalami perubahan penting sebagai dampak interaksi dengan pusat peradaban di jalur maritim Asia Tenggara. Peradaban-peradaban besar yang diperkenalkan para pedagang India dan Timur Tengah memberikan kontribusi signifikan terhadap pertumbuhan masyarakat perkotaan di muara Ci-Banten dengan mendirikan dua pusat politik: Sunda-Hindu dan Jawa-Islam antara abad X dan XVI. Keberadaan kekuasaan pesisir berbasis perdagangan pada gilirannya mempengaruhi budaya lokal di pedalaman Banten. Gejala adaptasi budaya dapat dilihat pada jejak material Pra-Islam yang tersebar di pegunungan selatan Banten. Namun untuk mengungkapkan fenomena budaya itu, para ahli etnografi dihadapkan pada kesulitan memperoleh sumber sejarah setempat. Satu-satunya sumber lokal yang

* Terima kasih kepada sahabat saya, Prof. Dr. Agus Aris Munandar, Universitas Indonesia; Juliadi dan Adita Noviandi, Balai Pelestarian Kebudayaan Wil. VIII Serang; Dadan Sujana, Banten Heritage Institute; Abdul Rohman dan Yuda Nurgiatama, alumni Pendidikan Sejarah FKIP Untirta, atas semua bantuan referensi dan penelitian lapangan.

berkaitan dengan kelampauan Banten berasal dari manuskrip berbahasa Jawa madya yang disebut *Sajarah Banten* (*S.B.*).

Oleh karena itu setiap kali membahas masa lalu Banten orang akan mulai dari *S.B.* Manuskrip itu kerap menjadi rujukan mengkaji awal berdirinya kekuasaan Islam di pesisir barat Jawa. Keberadaannya selalu dioposisikan dengan Pajajaran, dinasti Sunda pra-Islam yang berbasis di Pakuan, Bogor sekarang, berkenaan dengan proses pengenalan Islam di wilayah Provinsi Banten dan Jawa Barat, yang kerap disebut *Tatar Sunda* (Lubis et al. 2003; **Munandar 2010)**. Dalam manuskrip *S.B.* digambarkan episode pendirian Kesultanan Banten sebagai peristiwa dramatik. Setidaknya itulah yang mengendap dalam ingatan kolektif kedua provinsi.

Mencermati teksnya, pertama kali kita dikenalkan pada protagonis Sunan Gunung Jati, datang dari Cirebon untuk mengislamkan Banten. Bersama Hasanuddin, anak lelakinya, singgah di Banten Girang [sekarang masuk lingkungan Sempu, Cipocok, Kota Serang], kemudian melanjutkan perjalanan ke Gunung Pulasari untuk menemui delapan ratus pertapa [*ajar*], basis kaum Bhrahmana Kandali (Djajadiningrat 1983, 33; Guillot et al.1996, 75). Pucuk Umun, penguasa Banten Girang, sejak itu menyerahkan daulatnya kepada Hasanuddin. Para pertapa pun mengakui Hasanuddin sebagai 'Pucuk Umun' baru. Dalam teks *S.B.* pupuh XVII (Djajadiningrat 1993, 34) disebutkan, *'kawula sakabeh anut, tuwan karya pucuk umun* [kami semua tunduk, anda adalah pemimpin kami]. Ia kemudian memantapkan kuasanya di seluruh Banten sampai ke Pulau Panaitan di ujung barat Pulau Jawa sebelum ekspansi ke Lampung dan Bengkulu. Sunan Gunung Jati kemudian merestui Hasanuddin sebagai *Panembahan Surasowan*, raja Islam pertama di Banten, sementara para *ajar* diperintahkan tetap berada di Gunung Pulasari untuk menjamin 'keselamatan' tanah Jawa. Episode berikutnya mengisahkan keterlibatan putra pertama, Maulana Yusuf, bersama pasukan Demak dan Cirebon, menaklukan Pakuan yang diakhiri dengan

kembalinya Sunan Gunung Jati ke Cirebon seraya memastikan teritori Banten antara Ci-Tarum dan Selat Sunda (Djajadiningrat 1983, 38).

Dari perspektif sosiologis, episode itu dapat dilihat sebagai 'petaka politik', bahkan cenderung *social disaster* dalam historiografi Banten. Hal ini bisa dijelaskan dengan fakta bahwa Banten Girang telah mengalami dua kali 'bencana sosial' dalam kurun seratus tahun. Sebelum kedatangan Hasanuddin, penaklukan Banten justru dilakukan oleh Pajajaran pada akhir abad XIV seperti tersirat dalam naskah Sunda kuna, *Carita Parahyangan* (Poerbatjaraka 1926; Noorduyn 1966). Bukti-bukti arkeologi di situs Banten Girang mengonfirmasi adanya serangan dari luar ke ibukota (Holle 1882, 97; Guillot et al. 1996, 87-88). Serangan itu juga tercatat dalam sumber Portugis. Dalam laporannya kepada Jorge Albuquerque, Gubernur Malaka tahun 1522, Henrique Leme menyatakan bahwa penguasa Sunda di Banten meminta bantuan Portugis untuk menghadapi orang *Moor*, muslim dari timur Jawa, dengan imbalan lada [*Piper nigrum*] dan izin membangun benteng di daerah Banten (Guillot 1991, 55).

Penaklukan awal abad XVI dipandang sebagai penyebab pengungsian; kerap disebut pengusiran karena menolak agama baru (Hoevell 1842; Pennings 1902; Wessing 1977). Sangat mungkin cara pandang itu diilhami oleh Raffles (2018, 228), yang mengaitkan penaklukan dengan peminggiran penduduk ke pegunungan (Pleyte 1909); menegaskan perbedaan etnik Jawa dan Sunda di ruang geografi budaya Banten. Visi etnografis Raffles kemudian diikuti oleh sebagian besar penulis Belanda dalam menjelaskan asal-usul orang Baduy di pegunungan Kendeng. Salah satu diantaranya adalah Julius Jacobs (Jacobs & Meijer 1891, 5-6) dengan menyatakan:

> *"Genoeg is het voor ons voorloopig vast te stellen, dat de tegenwoordige Badoej's de afstammelingen zijn van hen, die door Hasanoe'ddin verdreven in zuidelijke richting de vlucht namen en eene schuilplaats zochten op de dichtbegroeide bijna ongenaakbare hellingen en toppen van het westelijk deel van het Kĕndĕng – gebergte."*
>
> [Cukup bagi kami untuk menyatakan bahwa orang Baduy saat ini adalah keturunan dari mereka yang diusir oleh Hasanuddin, melarikan diri ke selatan dan mencari perlindungan di lereng dan puncak gunung yang lebat di bagian barat pegunungan Kendeng dan hampir tidak dapat dilewati].

Dugaan tersebut mendapat tantangan dari beberapa ahli Belanda. Pennings (1902, 371) misalnya, menyatakan bahwa orang Baduy dan komunitas pedalaman Banten lainnya bukanlah keturunan pelarian dari Pajajaran, tetapi mungkin berasal dari kelompok pertapa yang dahulu mendiami daerah pesisir sebelum bermigrasi ke pedalaman untuk satu alasan: memelihara kepercayaan dan adat-istiadatnya. Perbedaan pandangan ahli etnografi menunjukkan adanya kesenjangan historis *vis-à-vis* pesisir-pedalaman yang substansinya berakar pada tesis bahwa *Pax-Islamica* pesisir utara adalah motor isolasi sosial. Namun sampai saat ini belum ditemukan bukti kuat yang mengonfirmasi tesis itu.

Beberapa sumber mengindikasikan, Islam tersebar ke pedalaman justru setelah pembentukan *Residentie Bantam* menyusul eliminasi kesultanan. Disfungsi politik lokal pada gilirannya mendegradasi tatanan sosial, bahkan mengubah karakter religius Banten; dengan menanamkan doktrin religio-politik menghadapi rejim kolonial; melegitimasi pembangkangan sosial di masa kemudian. Itulah sebabnya mengapa Banten lebih

dikenal sebagai basis radikalisme dalam berbagai arsip Belanda (Bruinessen 1995; Ensering 1995). Elemen-elemen radikal belakangan diakomodasikan oleh transformasi elit agama [kiyai dan santri] ke dalam semangat *jawara*, kelompok yang memiliki keahlian *kenuragan* [kekuatan fisik]. Kartodirjo (1966, 363) memberi kategori sebagai *'a social group, made up of people who had no permanent occupation* [kelompok sosial yang tidak memiliki pekerjaan tetap]. Gejalanya tampak pada pesantren tidak lagi berada di jantung pemerintahan, namun bergeser jauh ke pedalaman; menghindari kendali rejim baru. Fenomena sosial itu mestinya memberi ruang argumentasi historis untuk pra-anggapan bahwa Islam adalah 'ancaman' bagi penganut kepercayaan lama (Hoevell 1845).

Dominasi atau Adaptasi Budaya?

Pertanyaannya sekarang, apakah penaklukan Banten Girang dan Pakuan memang semata-mata bermotif agama? Jika benar, maka seluruh masyarakat di wilayah taklukan imperatif penganut Islam. Tetapi bukti-bukti arkeologi di pedalaman Banten justru cenderung menyajikan basis budaya pra-Islam, baik dari tradisi Megalitik maupun Hindu. Fakta itu membolehkan spekulasi, meskipun Islam diterima namun agama baru itu telah beradaptasi keras dengan sistem kepercayaan lama, apakah itu animisme, paganisme atau yang disebut *Soendaneeschen godsdienst*; 'Agama Sunda' (Pennings 1902, 378).

Dari perspektif sejarah, kita perlu melihat kasus Banten ke masa sebelumnya. Ketika penguasa Sunda sedang berdaulat di Banten Girang antara abad X dan XV, apakah agama Hindu telah menjadi anutan massal di seluruh Banten. Kecuali kompleks pemukiman para *ajar*, sangat mungkin pernah ada 'candi' di lereng Pulasari (Guillot et al. 1996, 102-105), juga di Kampung Candi dan Kosala, lengan barat pegunungan Halimun (Friederich 1855; Pennings 1902) lebih menampakkan Hindu

sebagai konsep dasar *divine-right* [dewa-raja] yang melegitimasi kekuasaan politik (cf. Heine-Geldern 1956; Coedes 1975).

Sayangnya, narasi *S.B.* hanya mengisahkan Hasanuddin menemui para *ajar* di Gunung Pulasari, tanpa menyebutkan agamanya. Bahwa terdapat 'candi' di sana menegaskan Siwaisme sebagai kekuatan spiritual penguasa Banten Girang (Djajadiningrat 1983; Guillot et al. 1996). Tetapi penting dicatat, Hasanuddin membiarkan para *ajar* di pertapaannya, justru untuk menjaga stabilitas 'daulah' Islam kelak di Banten. Beberapa hasil penelitian arkeologi telah menunjukkan keberadaan kelompok arca yang diyakini berasal dari sebuah 'candi' di lereng Pulasari, tetapi fakta lain pun menunjukkan hampir di seluruh lereng terdeposit jejak megalitik yang melekat pada religiusitas lokal (Guillot et al. 1996; Fadillah 2001). Fenomena arkeologis itu mengisyaratkan koeksistensi ritual *sanghyang*; penghormatan terhadap nenek moyang, dengan praktek ritual Hindu.

Dengan kerangka pikir di atas, penelitian berangkat dari dua isu pokok: elemen budaya pra-Islam di satu sisi dan adaptasi budaya di sisi lain. Untuk mendalaminya, perlu mengubah paradigma riset dari perspektif antropologi ke historis, dengan mengangkat tiga permasalahan. Pertama, berkenaan dengan asal-usul komunitas pedalaman, sejak kapan mereka membuka hunian dan berdiam di tempatnya sekarang? Kedua, berkenaan dengan masyarakat yang masih memelihara adat istiadat pra-Islam, akan membawa kita pada unsur-unsur budaya yang dipandang 'titipan leluhur' [*buyut*]. Dan ketiga, berangkat dari asumsi dasar bahwa komunitas adat di pedalaman dapat mempertahankan diri dari dominasi 'asing' sejak periode Banten Girang hingga Banten-Islam, penelitian ini akan mencoba memahami, bagaimana pedalaman dapat beradaptasi dalam perubahan budaya yang digerakan dari pesisir utara.

Sumber Arkeologi dan Sejarah

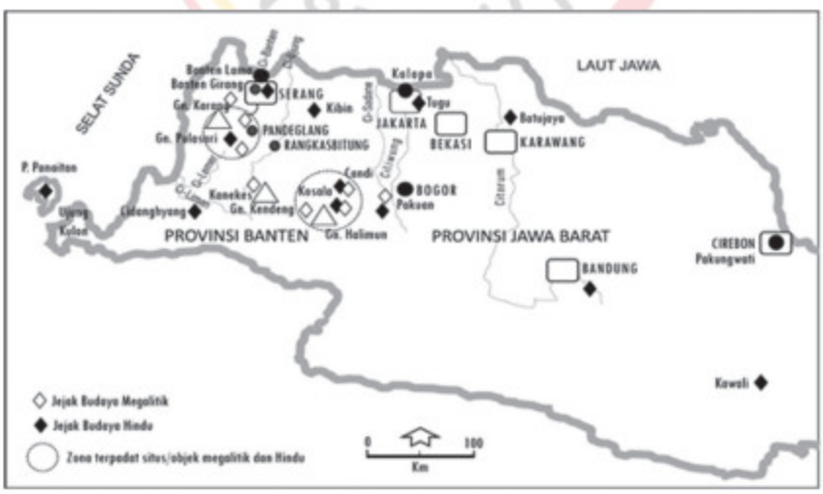
Ketiga soalan di atas dioperasionalkan dengan pendekatan difusi budaya dengan menghimpun fakta-fakta arkeologi yang merefleksikan transformasi budaya (Boas 1937). Identifikasi budaya material memerlukan tafsir sejarah dari variabel bentuk, waktu dan ruang sesuai dengan konteks arkeologi. Mengacu pada sebaran situs atau objek arkeologi, diharapkan akan memperoleh luas-jangkau dan frekuensi unsur budaya pra-Islam pada zona pegunungan dan dataran rendah. Penentuan kronologi relatif berguna untuk mengonfirmasi fase awal budaya pra-Islam dan kontinuitasnya hingga masa-masa awal kolonial. Pendekatan etnografi juga diperlukan untuk memahami fungsi objek dalam konteks kontemporenitas.

Penelitian ini didasarkan pada survey rintisan tahun 1980-an (Sukendar et al. 1982), yang berfokus pada tinggalan megalitik di Kabupaten Pandeglang. Ekskavasi situs Banten Girang di Kota Serang untuk menemukan jejak budaya material di ibukota Sunda-Hindu sambil memeriksa kembali tapak pra-Islam di Gunung Pulasari, telah menyediakan 'fakta keras' tentang perubahan budaya (Guillot et al. 1996, 16). Pada tahun 2001, Survey Balai Arkeologi Bandung di lereng Pulasari menemukan lebih banyak lagi tinggalan megalitik, tersebar di lereng utara dan barat Pulasari (Fadillah 2001). Inventarisasi tinggalan tradisi megalitik yang terasosiasi dengan tempat-tempat 'keramat' di lereng Gunung Karang, Pulasari, dan Halimun menawarkan data terbaru (Gbr. 1).

Dengan memokuskan survey pada beberapa daerah yang belum diteliti oleh lembaga riset formal, kami mencoba melengkapinya. Untuk mendukung data arkeologi, kajian kepustakaan dilakukan terhadap laporan kunjungan, ulasan, dan studi etnografi antara paruh pertama abad XIX dan awal abad XX. Hasil penelitian antropologi pada masa kolonial sangat berguna untuk mengetahui kondisi situs dan tradisi lama yang masih terpelihara [*living culture*]. Lebih dari itu, demikian

erat kaitan megalitisme dengan aspek ekonomi politik, sosial dan budaya dalam kerangka *histoire de longue durée* [sejarah berjangka panjang] yang pernah diusulkan Fernand Braudel (1958), sementara banyak sumberdaya arkeologi belum tergarap seluruhnya. Maka usulan Steimer-Herbet dan Besse (2016, 315) untuk lebih banyak mengeksplorasi sumber sejarah dan etnografi menjadi keharusan. Sumber sejarah dan etnografi akan membantu memecahkan pertanyaan terbuka yang berkaitan dengan peran simbolik megalitisme dalam masyarakat adat yang responsif terhadap fenomena perubahan.

Hasil survey akan dianalisis dengan prinsip taksonomi dasar melalui pemerian kategoris: karakter situs, atribut objek, dan transformasinya. Instrumen ini diperlukan untuk memastikan bahwa sebagian situs atau objek masih *in situ* [lokasi awal], sebagian lagi sudah dipindahkan ke museum, dan lainnya rusak atau punah. Sangat mungkin, dalam pengumpulan data akan menemukan kendala, karena sebagian besar situs sudah dalam kondisi *disturb* [di luar konteks arkeologi]. Dalam kondisi ini, sumber kepustakaan kontemporer dapat memaksimalkan kehandalan data pada tahap eksplanasi.



Gbr. 1. Peta sebaran situs arkeologi dan jejak budaya megalitik dan Hindu di Provinsi Banten

***Gbr. 1.** Peta sebaran situs arkeologi dan jejak budaya megalitik dan Hindu di Provinsi Banten*

Sebaran Budaya Pra-Islam

Observasi dilaksanakan pada bulan Maret 2023. Kedekatan jarak antar-situs memberikan keleluasaan untuk membagi lokus amatan berdasarkan zonasi. Dimulai dari gugusan Gunung Karang dan Pulasari dilanjutkan ke lereng Gunung Halimun dan Kendeng dengan jedah waktu masing-masing satu minggu. Sedangkan untuk dataran rendah, observasi difokuskan pada pesisir utara yang masuk wilayah Kabupaten dan Kota Serang. Untuk dataran rendah selatan mencakup aliran sungai yang bermuara di Selat Sunda: Ci-Lemer dan Ci-Liman yang secara administratif berada dalam wilayah Kabupaten Pandeglang. Hasil survey kemudian diolah dan diformulasikan ke dalam pemerian berdasarkan kategori wilayah, objek, lokasi dan kondisi terkini.

Dari keenam zona survey, Zona A [lereng Gn. Karang] didominasi oleh objek megalitik yang terdiri dari menhir, dakon, dan tapak kaki pada ketinggian 400 – 700 m dpl. Seluruh objek dalam kondisi *in situ*, satu diantaranya dalam keadaan rusak [patah dua]. Ketinggian menhir bervariasi antara 75 dan 150 cm diukur dari permukaan tanah. Secara kuantitatif keberadaan objek sangat minim, khususnya dari tradisi megalitik (Tabel 1).

Zona B menunjukkan jejak arkeologi dalam kuantitas besar. Karakter fisik bervariasi, selain didominasi jejak megalitik juga terdapat objek budaya Hindu. Karakter megalitik di kawasan ini, selain disediakan menhir dan dakon, juga struktur berteras, dolmen, batu bergores dan batu silindrik (Fadillah 2001). Pada jarak satu jam perjalanan mengitari lereng, terdapat arca primitif, menampilkan figur manusia yang dalam tradisi lisan setempat disebut *Sanghyang Déngdék* ['Dewa Miring'] (Djajadiningrat 1913). Pada zona ini, tinggalan Hindu didominasi oleh arca dewa dan saktinya (Gbr. 2). Kelompok arca Siwa itu terkonsentasi di satu tempat, yang diduga berasal dari sebuah 'candi' di lereng barat Pulasari, yang terdiri dari Siwa, Agastya, Durga, Ganesha termasuk juga Brahma. Pada lereng barat ditemukan dua buah

genta perunggu oleh penduduk saat bekerja di sawah tahun 1990an dan relief kepala Ganesha pada tebing sungai di lereng selatan Pulasari (Fadillah 2021b, 86).

Kuantitas objek terbesar kedua terdapat pada Zona C. Kawasan lereng pegunungan Halimun telah lama mendapat perhatian sarjana Belanda dalam semangat riset etnografi di Banten Selatan. Terasosiasi dengan situs tradisi megalitik terutama struktur berteras, sejumlah relik Hindu ditemukan, berupa arca beratribut Siwa (Friederich 1855). Seperti kasus Pulasari, arca-arca Hindu itu juga berdekatan dengan beberapa arca primitif dan pahatan telapak kaki di atas batu alam.

Zona D masuk ke dalam kawasan pemukiman Baduy di Desa Kanekes, sejauh ini belum ditemukan adanya arca Hindu. Objek budaya Megalitik masih berfungsi dalam konteks religiusitas Baduy, khususnya yang disebut *Arca Domas*. Dalam catatan perjalanan Koorders, yang kemudian diulas oleh sarjana lain, disebutkan bahwa pada setiap teras terdapat beberapa *opstaande steenen* ['batu tegak'] (Koorders & Meinsma 1869; Pleyte 1909; Tricht 1929). Selain itu, dalam perjalanan ke Kenekes, kami menemukan beberapa dakon dan lumpang batu masih digunakan di tepi sungai Ci-Ujung, satu dakon besar diantaranya diangkat ke darat untuk pengerasan jalan di Gajeboh, salah satu kampung *panamping* atau 'Baduy Luar' di desa Kanekes (Geise 2022; Garna 1988).

Gbr. 2. *Arca Siwa (kiri) dan Agastya (kanan) dari Gunung Pulasari, Pandeglang tersimpan di Museum Nasional, Jakarta (Dok. Pribadi, 3 Mei 2023)*

Dibedakan secara alami, Zona E adalah dataran rendah di utara Banten. Sebaran arkeologi memang tidak signifikan, namun terdapat konsentrasi di aliran Ci-Banten. Jejak kuna terpenting ditemukan pada situs Banten Girang yang sampai hari ini masih tampak adanya struktur berteras dan gua pertapaan. Beberapa objek Hindu ditemukan di aliran sungai ini berupa Nandi dan Dwarapala (Noviandi & Juliadi 2020). Kompleks situs lain berada jauh di sebelah timur Serang, tepatnya di Desa Nagara, Kibin, Kabupaten Serang berupa struktur berteras; mengingatkan pada lokus pemujaan. Di situs ini masih terdapat lapik arca dan relif kepala manusia (Munandar 2018).

Tabel 1. Sebaran Jejak Budaya Pra-Islam di Provinsi Banten

ZONA		OBJEK ARKEOLOGI		LOKASI	KONDISI
A	LERENG GUNUNG KARANG	1	Menhir *)	Desa Sidamukti, Baros, Kab. Srg	In situ
		2	Menhir & Dakon *)	Desa Waringin, Mancak, Kab. Srg	In situ
		3	Menhir	Desa Pasir Peuteuy, Cadasari, Pdg	In situ
		4	Menhir	Desa Kadugenep, Banjar, Pdg	In situ (disturb)
		5	Batu Tapak kaki *)	Desa Ci-Injuk, Cadasari, Pdg	In situ
B	LERENG GUNUNG PULASARI	1	Struktur berteras	Kadu Guling, Citaman, Menes, Pdg	In situ (disturb)
		2	Menhir	Desa Sanghyangdengdek, Cisata, Pdg	In situ
		3	Menhir Phalus *)	Desa Cikoneng, Mandalawangi, Pdg	In situ
		4	Menhir	Desa Cikoneng, Mandalawangi, Pdg	In situ (distrub)
		5	Menhir	Desa Sukasari, Menes, Pdg	In situ
		6	Dakon	Desa Cikoneng, Mandalawangi, Pdg	In situ
		7	Dakon	Desa Sukasari, Menes, Pdg	Museum situs
		8	Dolmen	Desa Batu Ranjang, Cipeucang, Pdg	In situ
		9	Batu Bergores	Desa Palanyar, Cipeucang, Pdg	In situ
		10	Batu Cembung (gong)	Desa Sukasari, Menes, Pdg	In situ
		11	Arca Nenek moyang	Desa Sanghyangdengdek, Cisata, Pdg	In situ
		12	Arca Nenek moyang	Desa Tenjo, Pandeglang *)	Museum Nasional
		13	Arca Nenek moyang	Desa Pasir Eurih, Cimanuk, Pdg	In situ
		14	Arca Siwa	Candi di lereng Gn. Pulosari, Pdg	Museum Nasional
		15	Arca Agastya	Candi di lereng Gn. Pulosari, Pdg	Museum Nasional
		16	Arca Ganesha	Candi di lereng Gn. Pulosari, Pdg	Museum Nasional
		17	Arca Durga	Candi di lereng Gn. Pulosari, Pdg	Museum Nasional
		18	Arca Brahma	Candi di lereng Gn. Pulosari, Pdg	Museum Nasional
		19	Lapik arca	Candi di lereng Gn. Pulosari, Pdg	Museum Nasional
		20	Genta Pendeta (Vajra)	Desa Pandat, Mandalawangi, Pdg	In situ (penemu)
		21	Fragmen kaki arca *)	Desa Sukasari, Menes, Pdg	Museum situs
		22	Relief Kepala Ganesha	Desa Mekarwangi, Saketi, Pdg	In situ
		23	Batu pipisan	Desa Pandat, Mandalawangi, Pdg	Museum Prov. Banten
C	LERENG GUNUNG HALIMUN	1	Struktur berteras	Desa Citorek, Cibeber, Lbk	In situ
		2	Struktur berteras	Desa Kosala, Lebak Gedong, Lbk	In situ
		3	Arca nenek moyang	Desa Kosala, Lebak Gedong, Lbk	Museum Nasional
		4	Batu Tapak Kaki	Desa Kosala, Lebak Gedong, Lbk	In situ
		5	Nandi	Desa Kosala, Lebak Gedong, Lbk	In situ (disturb)
		6	Genta Pendeta	Desa Kosala, Lebakgedong, Lbk	Museum Nasional
		7	Lingga-Yoni	Desa Lebak Situ, Lebak Gedong, Lbk	In situ
		8	Agastya	Desa Candi, Curugbitung, Lbk	Museum Nasional
		9	Ganesha	Desa Candi, Curugbitung, Lbk	Museum Nasional
		10	Lapik arca	Desa Candi, Curugbitung, Lbk	Museum Nasional
		11	Arca kepala 'Parvati'	Desa Candi, Curugbitung, Lbk	Museum Nasional
		12	Struktur berteras	Desa Candi, Curugbitung, Lbk	In situ (disturb)
		13	Arca nenek moyang	Desa Candi, Curugbitung, Lbk	Museum Nasional
D	LERENG GUNUNG KENDENG	1	Struktur berteras *)	Desa Kanekes, Leuwidamar, Lbk	In situ (living)
		2	Menhir *)	Desa Kanekes, Leuwidamar, Lbk	In situ (living)
		3	Dakon	Desa Kanekes, Leuwidamar, Lbk	Relokasi
E	DATARAN RENDAH UTARA	1	Struktur berteras	Desa Nagara, Kibin, Kab. Serang	In situ
		2	Struktur berteras	Banten Girang, Sempu, Kota Srg	In situ (disturb)
		3	Prasasti Jawa Kuna *)	Banten Girang, Sempu, Kota Srg	Puslit Arkenas Jkt
		4	Gua pertapaan	Banten Girang, Sempu, Kota Srg	In situ
		5	Arca Dwarapala	Banten Girang, Sempu, Kota Srg	Museum Banten Lama
		6	Nandi	Banten Lama, Kasemen, Kota Srg	Museum Banten Lama
		7	Nandi (dibuat lesung)	Banten Lama, Kasemen, Kota Srg	Museum Banten Lama
		8	Lapik arca	Desa Nagara, Kibin, Srg	In situ
		9	Relief kepala manusia	Desa Nagara, Kibin, Srg	In situ
F	DATARAN RENDAH SELATAN	1	Arca nenek moyang	Desa Kerta, Parungkujang, Lbk	Museum Nasional
		2	Batu tapak kaki	Desa Sukaharja, Cikulur, Lbk	In situ
		3	Prasasti Purnawarman	Desa Lebak, Munjul, Pdg	In situ
		4	Arca Ganesha	P. Panaitan, Ujung Kulon, Pdg	In situ TNUK
		5	Arca Siwa	P. Panaitan, Ujung Kulon, Pdg	In situ TNUK

Catatan: Srg = Serang Pdg = Pandeglang Lbk = Lebak

Zona F merupakan kawasan terjauh dari Banten Girang. Berada di dataran rendah selatan, Purnawarman, raja Tarumanagara, menempatkan prasastinya di aliran Ci-Danghyang, anak sungai Ci-Liman. Agak jauh dari prasasti, di Desa Kerta pernah ditemukan arca nenek moyang, sekarang tersimpan di Museum Nasional (Pennings 1902, 377; Mulia 1980, 609). Pada tahun 2017, berdasarkan laporan masyarakat, kami mengamati tapak kaki di atas batu pada areal persawahan (Turmudi et al. 2020, 23).

Berdasarkan sebarannya peninggalan arkeologi pra-Islam, baik beratribut megalitik maupun Siwaistik, terdapat di hampir seluruh wilayah Provinsi Banten. Dari kategori dataran tinggi situs arkeologi yang berada di Zona B dan C menunjukkan intensitas tinggi, sedangkan pada Zona A dan D, secara kuantitas rendah. Situs arkeologi di dataran rendah juga menunjukkan perbedaan dalam kuantitas. Zona E memiliki jumlah cukup signifikan dibandingkan dengan Zona F yang didominasi peninggalan Hindu.

Data sebaran obyek menunjukkan bahwa Zona B dan C merupakan kawasan signifkan dimana elemen megalitik dan Hindu berada dalam lokasi relatif berdekatan. Fenomena ini menjelaskan bahwa daerah pegunungan merupakan lokus koeksistensi antara budaya megalitik dan Hindu. Sedangkan pada dataran rendah, objek arkeologi tidak terlalu signifikan, kecuali di Banten Girang dan Banten Lama; pusat kegiatan politik dan ekonomi pada periode Hindu.

Elemen Budaya Megalitik

Dari aspek sebaran situs, jejak budaya pra-Islam memberi bukti otentik bahwa masa lalu Banten dapat dieksplorasi dari data arkeologi. Dalam rentang satu milenium lebih, elemen budaya megalitik menjadi dasar kepercayaan masyarakat sampai

masuknya unsur budaya Hindu. Melalui pesisir utara dan selatan, unsur-unsur budaya dari tempat lain memasuki wilayah pedalaman. Namun untuk mengetahui detilnya, identifikasi karakter dasar situs dan objek arkeologi akan menguatkan dugaan.

Dilihat dari klasifikasi besarnya, terdapat dua tipe budaya material, yaitu objek megalitik dan relik Hindu. Kedua kategori itu memperlihatkan varian masing-masing. Dari seluruh varian, jejak budaya megalitik paling signifikan dalam kuantitas dan keragaman. Tampilan morfologis megalitik berupa menhir, arca menhir, dakon, dolmen [altar batu], struktur berteras, batu cembung, batu datar termasuk juga lumping batu (Rini et al. 2019; Turmudi et al. 2020); yang terakhir ini rentan dipindah-tempatkan dalam penggunaan berkelanjutan (cf. Perry 1918; Soejono 1989). Dari seluruh varian yang dapat diamati, frekuensi objek megalitik signifikan adalah (1) menhir, (2) arca menhir atau kerap disebut arca leluhur, dan (3) struktur berteras atau punden berundak (Tabel 2).

Tabel 2. Jejak Budaya Megalitik di Provinsi Banten

KATEGORI	OBJEK	KONTEKS RUANG	JML
JEJAK BUDAYA MEGALITIK	Menhir	Kompleks menhir Baros/Pdg	6
		Menhir dan dakon Mancak/Srg	1
		Obyek Ziarah Pasir Peuteuy/Pdg	2
		Sanghyang Dengdek/Pdg	1
		Phallus dan lumping batu, Cikoneng/Pdg	1
		Kompleks menhir, dakon, lumping, Cihunjuran/Pdg	3
		Kompleks menhir, gong, kendang Citaman/Pdg	1
		Kompleks makam kuna Banjar/Pdg	1
		Situs sakral Arca Domas, Kanekes/Lbk	4
	Dolmen	Altar batu lumping, Batu Ranjang/Pdg	1
	Dakon	Kompleks Cihunjuran, Mandalawangi/Pdg	4
		Kompleks Citaman Menes/Pdg	3
		Urugan jalan desaKanekes/Lbk	1
	Batu Bergores	Aliran sungai Cidaresi, Palanyar/Pdg	1
	Batu Gong	Kompleks punden berundak Citaman, Menes/Pdg	13
	Batu Tapak Kaki	Sawah dan bukit Ci-Injuk, Cadasari/Pdg	3
		Kebun Lebak Gedong/Lbk	1
		Sawah Cikulur/ Lbk	1
	Punden Berundak	Kompleks ibukota Banten Girang/Kota Srg	1
		Kompleks Citaman, Menes, Pdg	1

	Kompleks teras dan menhir Sibedug/Lbk	1
	Kompleks ritual adat Karang. Kosala/Lbk	1
	Situs Patapan. Kibin/Srg	1
	Kompleks ritual adat Baduy. Kanekes/Lbk*)	1
	Bekas kompleks ritual Candi/Lbk*)	1
Arca Leluhur	Sanghyang Dengdek. Cisata/Pdg	1
	Keramat Pasir Eurih. Cimanuk/Pdg	1
	Komplek struktur berteras Desa Candi/Lebak*)	11
	Desa Lebak Kosala. Lebakgedong. Lebak	1
	Desa Tenjo. Pandeglang *)	1
	Desa Kerta. Parungkujang. Lebak	1
	Relief kepala kompleks situs Patapan Kibin/Srg	1
Gua ceruk	Gua pertapaan ibukota Banten Girang/Kota Srg	1
	TOTAL	73

Secara agregat menhir berjumlah 20 buah, sebagian besar berada di lereng Pulasari. Dilihat dari bentuknya, menhir menunjukkan karakter standard: terbuat dari batu alam dengan tinggi antara 50 cm hingga 100 cm, berdiameter 30 – 40 cm, diposisikan berdiri [tegak] dengan bagian dasar terbenam. Kekhususuan terdapat pada beberapa menhir di kompleks punden berundak Lebak Sibedug, berpostur besar dan tinggi mencapai lebih dari 2 m (Juliadi et al. 2005; Turmudi et al. 2020).

Pada umumnya menhir ditafsirkan sebagai 'tanda' peringatan suatu peristiwa penting berkaitan dengan aktivitas budaya, apakah sebagai sarana pemujaan leluhur, tanda kubur, atau pengurbanan (Heine-Geldern 1956; Heekeren 1958; Yondri et al. 2016). Dalam pengamatan di lapangan, sebagian besar menhir sudah menjadi *death monument*, kecuali kelompok menhir yang terdapat di kompleks 'Arca Domas', Desa Kanekes, merupakan tempat paling sakral bagi masyarakat Baduy (Koorders & Meinsma 1869; Plyete 1909). Beberapa menhir lain telah dialih-fungsikan menjadi sarana ziarah masyarakat Islam, seperti kasus menhir Pasir Peuteuy [lereng Karang] dan di kompleks situs megalitik Cihunjuran, Mandalawangi [lerang Pulasari].

Dalam variannya, terdapat sebuah menhir yang berbentuk *phallus* [kelamin laki-laki] di Kampung Gombrang, Mandalawangi (Fadillah, 2001; Juliadi et al. 2005, 42). Objek

megalitik kedua yang patut mendapat perhatian adalah 'arca leluhur', dalam domain arkeologi lazim disebut arca menhir, atau ada juga yang menyebutnya arca megalitik; istilah umum untuk *Polynesian type* seperti diperkenalkan oleh beberapa ahli arkeologi (Friederich 1850; Mulia 1960; Soejono 1989). Namun oleh karena kekhususannya, ada juga yang disebut 'Tipe Pajajaran' untuk kelompok arca Polinesia di situs Batu Tulis, Bogor (Brumund 1868, 55).

Secara agregat arca perwujudan leluhur berjumlah 17 buah. Kuantitasnya sangat riskan untuk diperhitungkan, tetapi cukup signifikan dalam konteks fungsi. Keberadaan arca menhir selalu dihubungkan dengan representasi nenek moyang. Keberadaannya merupakan sarana bagi ritual pemujaan roh leluhur (Heine-Geldern 1945; Heekeren 1958). Terbuat dari batu alam yang dibentuk menyerupai figur manusia yang tidak proporsional. Dalam beberapa kasus di Indonesia, arca menhir terkadang hanya menampilkan bagian muka, tetapi lainnya memiliki bagian kepala, badan dan kedua tangan dengan sikap tertentu: umumnya kedua tangan di bawah pusar dan di depan dada, kekhususan tampak pada arca dari Lebak dengan kedua lengan menyilang memegang bahu. Arca ini tersimpan di Museum Nasional Jakarta No. Reg. 4224 (Mulia 1980, 608). Karena bentuknya yang bersahaja itu, kerap arca menhir dipandang primitif. Penggunaan istilah primitif di Jawa Barat dan Banten sebagai pembeda dari arca Hindu-Buddha dengan standar ikonografi. Kekhususan ditemukan pada arca dari kompleks megalitik Kosala yang menunjukkan figur Buddha, sehingga menimbulkan dugaan pengaruh Buddhis juga sampai ke lereng Halimun (Tricht 1929).

Dalam kategori itu arca menhir terkonsentrasi di lereng Pulasari dan Halimun, lainnya tersebar di dataran rendah selatan. Seluruh arca menhir telah kehilangan fungsinya sebagai media penghormatan roh leluhur, bahkan sebagian besar sudah menjadi koleksi Museum Nasional Jakarta, tetapi dua buah

diantaranya masih in situ, yaitu di Desa Sanghyang Déngdék, lereng barat Pulasari dan Desa Pasir Eurih, lereng timur Pulasari (Gbr. 3). Keduanya, masih mendapatkan penghormatan dari masyarakat setempat (Pennings 1902; Rini et al. 2019; Fadillah 2021b).

Elemen megalitik lain adalah struktur berteras, atau biasa disebut 'punden berundak' (*terraced pyramid*), meskipun tidak semua berpenampilan piramidal, secara kontekstual menunjukkan karakter megalitik. Struktur berteras ditafsirkan sebagai monumen peribadatan yang ditujukan pada kekuatan spiritual dalam budaya megalitik seperti punden Lebak Sibedug (Pleyte 1916; Sukendar 1989; Michrob 1993). Dari tujuh bangunan yang teridentifikasi hanya dua yang dikategorikan *living monument*, masing-masing terdapat di Desa Kanekes yang dalam tradisi lisan disebut 'Arca Domas' pada kawasan *leuweng tutupan* (hutan lindung) di pegunungan Kendeng dan lereng Halimun (Lebak Kosala), yang masih dianggap sakral oleh komunitas adat Karang di Kecamatan Sobang, Kabupaten Lebak (Quant 1899; Pennings 1902; Tricht 1929).

Selain itu ditemukan pula dolmen, sejauh ini *uniqum* di lereng barat Pulasari. Penduduk menyebutnya 'Batu Ranjang' (Sukendar et al. 1982, Gbr. 5; Sukendar 1987). Terbuat dari batu persegi empat panjang yang sisi luarnya ditopang oleh dua kaki. Di lereng yang sama terdapat batu bergores berpola segitiga yang menyerupai kelamin wanita (Sukendar et al. 1982, Gbr.7). Sementara itu terdapat kompleks batu silindrik, beberapa diantaranya dibuat cembung (Juliadi et al. 2005, 48; Fadillah 2021a: 203), membentuk susunan melingkar dengan menhir berada di tengah. Di sekitar mata air Citaman, ditemukan beberapa objek megalitik lain seperti dakon dan lumpang batu yang telah dipindahkan dari tempat asalnya ke 'museum situs' Citaman.

Gbr. 3. *Menhir Pasir Peuteuy, Gn. Karang (A), Arca Menhir Sanghyang Déngdék (B) dan Arca Menhir Pasir Eurih (C), Gn. Pulasari (Dok. Fadillah 2001).*

Objek yang masih meragukan dalam kategori ini, namun konteksnya mengisyaratkan tradisi megalitik, yaitu berupa tapak kaki yang dipahat di atas batu besar. Figur tapak kaki ditemukan pada salah satu prasasti Purnawarman di bagian hulu Cisadane, menandai teritori Tarumanagara. Di daerah Banten sejauh ini ditemukan tiga buah terpencar jauh, dua tapak kaki di lereng Gn. Karang dan Halimun, dan lainnya berada di dataran rendah selatan. Sampai saat ini ada kesulitan membuat tafsir historisnya. Berdasarkan laporan masyarakat, kami mengunjungi tapak kaki di Ci-injuk tahun 2007 dan di Cikulur tahun 2014 (cf. Turmudi et al, 2020, 23 & 31).

Elemen Budaya Hindu

Dalam historiografi Banten, periode klasik Hindu-Buddha diawali oleh penemuan Prasasti Munjul yang dikeluarkan oleh

Purnawarman (Damais 1967). Prasasti berbahasa Sanskerta itu berada di dataran rendah selatan Banten, memantapkan pengaruh luas Tarumanagara hingga sisi timur Selat Sunda. Namun zaman Hindu-Buddha di Banten baru lebih tegas pada abad X Masehi (Guillot et al. 1996). Keberadaan pusat kekuasaan di Banten Girang membawa dampak pada sebaran budaya Hindu di pedalaman.

Sejumlah besar objek Hindu pada awal abad XX telah dipindahkan ke Museum Nasional, terutama dari kelompok arca. Namun tercatat berasal dari Pulasari dan Halimun. Objek budaya Hindu itu terdiri dari prasasti, arca dewa beserta saktinya, lingga-yoni, lapik arca, dan genta pendeta (Gbr. 4). Dalam penelitian ini batu pipisan terasosiasi dengan aktivitas keagamaan Hindu seperti ditemukan di daerah Jawa Timur (Tabel 3).

Tabel 3. Jejak Budaya Hindu di Provinsi Banten

KATEGORI	OBJEK	KONTEKS RUANG	JML
JEJAK BUDAYA HINDU	Prasasti	Sanskerta, Tarumanagara, Ci-Danghyang/Pdg	1
		Jawa Kuno, Banten Girang/Kota Srg	2
	Arca Dewa	Siwa berasal dari Candi di lereng Pulasari/Pdg	1
		Siwa Pulau Panaitan, TNUK/Pdg	1
		Brahma berasal dari Candi di lereng Pulasari /Pdg	1
		Agastia berasal dari Candi di lereng Pulasari /Pdg	1
		Agastya di Desa Candi, Curugbitung/Lbk	1
		Durga berasal dari Candi, lereng Pulasari/Pdg	1
		Ganesha berasal dari Candi, lereng Pulasari /Pdg	1
		Ganesha di P. Panaitan, TNUK/Pdg	1
		Ganesha di Desa Candi, Curugbitung/Lbk	1
		Kepala Ganesha, tebing sungai, Mekarwangi/Pdg	1
		Dwarapala temuan aliran Ci-Banten, Kota Pdg	1
		Fragmen kaki arca situs Citman, Menes/Pdg	1
		Kepala Parvati, Desa Candi, Curugbitung/Lbk	1
	Lapik arca	Asal dari bekas Candi di lereng Pulasari i/Pdg	1
		Terasosiasi dengan situs pertapaan, Kibin/Srg	1
		Kompleks ritual, Desa Candi, Curugbitung/Lbk	1
	Nandi	Temuan lepas di Banten Lama/Kota Srg	2
		Temuan lepas di Lebak Situ/Lbk	1
	Lingga-Yoni *)	Temuan lepas di Lebak Situ/Lbk	1
	Genta Pendeta	Temuan di situs pertapaan Kosala/Lbk	1
		Temuan penduduk, Pandat, Mandalawangi/ Pdg	2
	Pipisan batu	Teman lepas jalan Bangangah, Pandat/Pdg	2
		TOTAL	28

Penentuan tanggal relatif koheren dengan fase pertumbuhan kerajaan Sunda di Banten Girang. Kelompok arca Hindu di lereng Pulasari terasosiasi dengan aktivitas para *ajar*, sedangkan arca Siwa dan Ganesha di Pulau Panaitan diduga sebagai tanda kekuasaan Banten Girang di bawah perlindungan Siwa (Guillot et al. 1996, 106). Sementara itu elemen Hindu yang berada di lereng Halimun belum dipastikan konteks historisnya. Beberapa sarjana menduga ada kaitan dengan ajaran Buddhis, namun proposisi itu belum memiliki bukti kuat (Hoevell 1845, 359; Friederich 1855, 34). Secara spasial dan kultural sangat memungkinkan sebagai lokus sakral dinasti Sunda-Pajajaran sebagaimana diekspresikan dalam tradisi 'pantun' masyarakat Baduy (Pleyte 1909, 499). Lagi pula data etnografi dan beberapa sumber tertulis menunjukkan ikatan kuat dengan elemen budaya Sunda (Munandar 1992, 284).

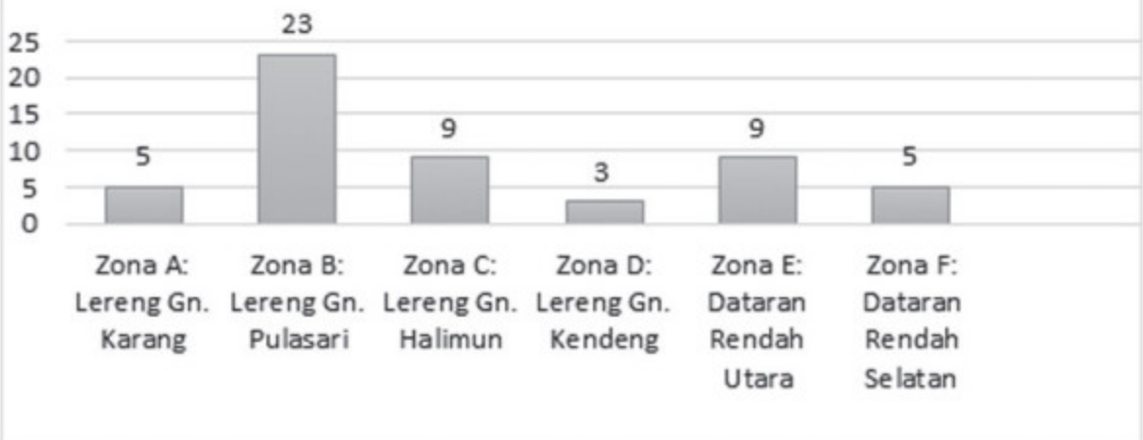
Refleksi Kontekstual

Dari survei lapangan dan data kepustakaan, secara agregat situs dan objek budaya pra-Islam di seluruh wilayah Provinsi Banten menunjukkan perbedaan kuantitas. Berdasarkan sebarannya, objek arkeologi pra-Islam, baik beratribut megalitik maupun Hindu ditemukan di hampir seluruh zona. Kuantitas relatif tinggi terdapat pada Zona B dan C. Secara kuantitatif Gunung Pulasari dan Halimun pada ketinggian antara 600 – 700 m dpl menunjukkan konsentrasi obyek arkeologi dari sekuensi berbeda, sedangkan lereng Gunung Karang dan Kendeng sejauh ini sangat jarang ditemukan situs dan objek arkeologi. Sebaliknya, di dataran rendah meskipun menunjukkan adanya sebaran, tetapi tidak sepadat zona lereng pegunungan (Diagram 1).

Gbr. 4. *Genta Pendeta perunggu ditemukan di Mandalawangi, Pandeglang (Dok. Fadillah 2001)*

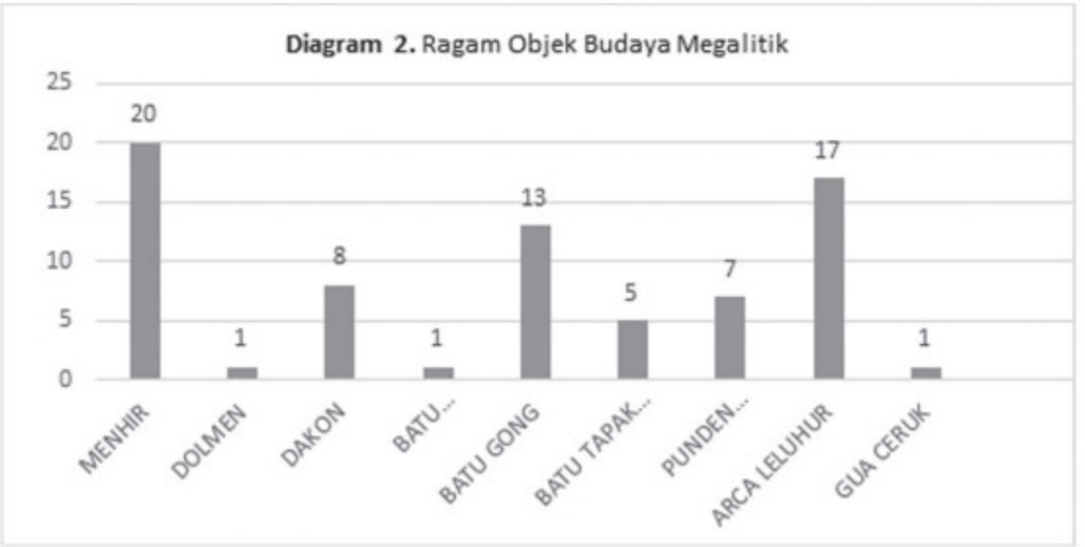
Dari sebaran dan kepadatannya, objek arkeologi memberi dasar hipotesis kerja, bahwa zona pegunungan menjadi tempat ideal bagi praktek spiritual sebelum dan sesudah masuknya budaya Hindu ke daerah Banten. Konsentrasi tertinggi terdapat di lereng Pulasari. Gejala arkeologi itu mengonfirmasi narasi *Sajarah Banten*, yang menyebutnya sebagai 'Gunung Suci' dinasti Sunda-Hindu di Banten Girang (Guillot et al. 1996, 113).

Diagram 1. Sebaran Objek Budaya Pra-Islam di Provinsi Banten



Namun keberadaan objek budaya Megalitik dengan kuantitas tinggi juga memberi jalan bagi hipotetis berikutnya, bahwa kesakralan Pulasari sudah berlangsung sebelum masuknya pengaruh Hindu. Jika berdirinya dinasti Sunda-Hindu di Banten yang relatif bersamaan dengan kemunduran Sriwijaya dan kebangkitan Majapahit hingga masa kejayaan Pajajaran, maka konsepsi *ancerstor worship* telah mendasari tumbuhnya kepercayaan Hindu, baik dipromosikan dari Banten Girang ataupun dari Pakuan, yang terutama dalam paham Siwaisme dengan berbagai manifestasi materialnya.

Berdasarkan dimensi material itu visualisasi megalitik Banten relatif sama dengan daerah lain di Indonesia dan Asia Tenggara (Perry 1918; Heine-Geldern 1945; Heekeren, 1958; Tara & Besse 2016). Varian elemen megalitik cukup beragam, mencakup menhir, dolmen, dakon, batu silindrik, batu bergores, struktur berteras, arca menhir, sementara batu tapak kaki dan gua ceruk tidak memiliki karakter megalitik (Diagram 2). Fakta ini mengungkapkan, dengan tidak mengabaikan perbedaan material, besaran, dan sekuensi waktu, seluruh elemen megalitik terbuat dari batu: besar dan kecil (Soejono et al. 1984; Yondri et al. 2016).



Data statistik menunjukkan bahwa tradisi megalitik lebih dominan di lereng pegunungan. Dalam konteks ini, keberadaan 'Arca Domas' di Kanekes atau di Kosala merupakan representasi kesinambungan konsep 'gunung suci' dalam masyarakat Sunda (Pleyte 1909; Tricht 1932; Guillot et al. 1996). Dalam variannya terdapat obyek paling menojol, yaitu: menhir, arca menhir, dakon dan struktur berteras. Keempat elemen megalitik tersebut kebanyakan berada dalam satu situs, yang mengisyaratkan *archaeological assemblage* [himpunan obyek arkeologi], dimana masing-masing elemen saling mengikat, setidaknya saling ketergantungan (Hodder 2011); merefleksikan fungsi keagamaan dalam himpunannya.

Adanya situs dan objek megalitik dengan demikian mengonfirmasi bahwa sebelum kedatangan agama Hindu masyarakat Banten telah mengenal religi dasar yang melekat dalam siklus hidup (Sukendar 1987, 15). Keniscayaan siklus tercermin dari fungsi elemen megalitik pada aktivitas esensial: selama hidup dengan *ancestor worship* [pemujaan ruh nenek moyang] dan sesudah kehidupan melalui ritual terpusat di *sacred sites* [lokus keramat], sehingga perubahan yang diperkenalkan kepercayaan baru pada elemen material tidak mengubah esensi spiritualitas. Tafsir ini menjelaskan mengapa di suatu kawasan

terdapat elemen budaya *hybrid*: Megalitik dan Hindu. Setidaknya fenomena itu ditemukan di lereng Pulasari dan Halimun.

Itu sebabnya, secara material obyek megalitik dipandang *death monument*; kehilangan fungsinya setelah masuk agama Hindu dan belakangan Islam, namun ideologi itu senantiasa menjadi orde moral yang mendasari visualisasi megalitik dan manifestasi sosialnya (Yondri et al. 2016, 161). Analogi bisa diarahkan pada *pikukuh* [hukum adat] Baduy dan adat-istiadat *Banten Kidul* di pegunungan selatan melalui ritual *Sérén Taun* dalam rangkaian penghormatan 'Dewi Padi' yang disebut *Sanghyang Sri* atau *Nyi Pohaci* (Yusanto et al. 2017, 18-19); leluhur suci yang menganugrahkan biji-bijian dalam tradisi Austronesia di kepulauan Indonesia dan Asia-Pasifik (Kats 1916; Mabuchi 1964; Hamonic, 1983). Dalam konteks ini, situs dan objek megalitik tidak bermakna tunggal, bahkan orang Baduy menganggapnya hanya *tetengger*, dapat diartikan sebagai 'tanda' keberadaan leluhur (Pleyte 1909, 501). Maka dalam kasus ini, Pennings (1902, 372) mendegradasi makna 'Arca Domas' sekadar objek 'pemujaan' atau lokus *pamuja* dan makam leluhur.

Hal ini bisa diartikan bahwa agama Hindu dan Islam harus mengadaptasikan diri pada ideologi sebelumnya. Dalam konteks indianisasi misalnya, hubungan India dan Asia Tenggara sejak ratusan pertama abad Masehi (Coedès 1975), dari sudut pandang India mungkin karena motivasi ekonomi. Belakangan terbukti, ideologi asal India diadopsi sebagai sarana legitimasi politik lokal. Adopsi afinitas India itu tampak pada sistem tulisan India selatan dan Bahasa Sanskerta, ikonografi Hindu dan Buddha serta terminologi politik (Smith 1999, 11). Beberapa unsur afinitas India itu masih terpelihara melalui komunitas *Mandala* di pedalaman Banten (Tricht 1932, 177; Berthe 1970, 734; Bakels 1989, 359).

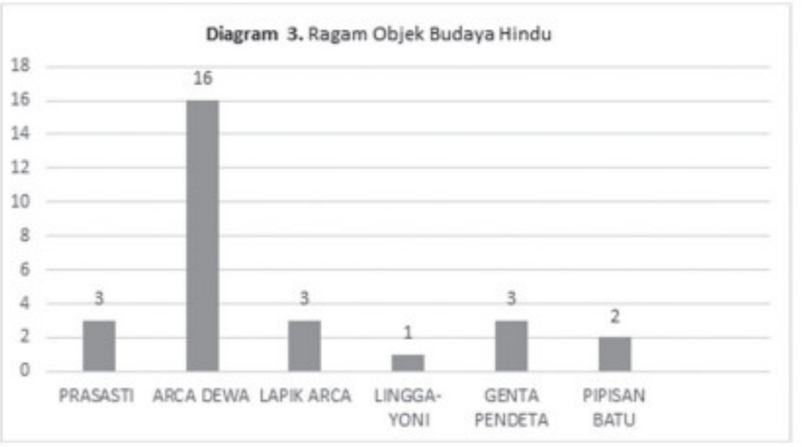
Gbr. 5. *Sketsa struktur berteras "Arca Domas" di Kosala, Lebak tengah*

(Sumber: B. van Tricht 1929).

Dari fakta arkeologi dan fenomena ekologi budaya menunjukkan bahwa India bukanlah faktor esensial diserapnya unsur Hindu ke pedalaman. Sebaliknya, adopsi budaya lebih ditentukan oleh standar nilai ideologi lokal. Oleh karena itu, afinitas India memang sempat tumbuh di pesisir utara dan menyerap ke pedalaman, namun akselerasinya bergantung pada elastisitas budaya pedalaman. Kenyataan itu berbeda dengan Jawa Tengah dan Timur, dimana ideologi Hindu dan Buddha menghasilkan struktur bangunan keagamaan yang monumental. Sebaliknya di daerah Banten, meskipun kelompok arca dewa ditemukan di lereng Pulasari dan Halimun, tetapi tidak dimanifestasikan dalam bentuk candi. Bahkan, keberadaan struktur berteras [punden berundak] dalam ragam bentuknya tidak mengurangi bobot kekeramatan seperti tampak pada situs Kosala (Gbr. 5). Di tempat itu keberadaan kelompok arca dewa sama pentingnya dengan figur lokal. Adanya genta pendeta mengindikasikan praktek ritual bersama (Diagram 3).

Oleh karena itu, penyebutan 'candi' di lereng Pulosari dan Halimun lebih kontekstual dengan sarana peribadatan lokal. Maka bisa jadi unsur-unsur megalitik berupa struktur berteras menjadi wahana ritual Hindu yang bersinergi dengan kepercayaan nenek moyang, yang memberi identitas pada etnisitas Sunda di Banten dan Jawa Barat (Munandar et al.,

2011). Oleh karenanya, penetrasi ideologi Hindu dan Islam ke pedalaman tidak mengubah esensi pranata sosial dalam formasi budaya megalitik.



Lantas bagaimana dengan spekulasi bahwa penaklukan Banten Girang dan Pakuan berkorelasi dengan pengungsian penduduk ke pedalaman? Gejala arkeologi menuntut penjelasan struktural. Dalam kasus ini, prasangka *musu'selleng* atau 'musuh Islam' dalam proses Islamisasi di Sulawesi Selatan perlu dipertimbangkan. Proposisi Pelras (1985, 82) tampak pada argumentasi bahwa Islam diterima oleh orang Bugis dan Makassar lebih karena dinamika ekonomi politik, dimana penguasa dan masyarakatnya sudah berinteraksi dengan para pedagang dan kaum *sufi* di jaringan maritim Asia Tenggara.

Analogi itu menawarkan perspektif lain dalam mencermati penaklukan pedalaman Banten. Pertimbangan pertama didasarkan pada kondisi objektif akan minimnya interaksi ekonomi pedalaman di jalur maritim Asia Tenggara. Pertimbangan kedua adalah kekosongan *sufi*; kelompok spiritual yang menjadi motor islamisasi di Indonesia (Lombard 1985). Dalam kasus Banten, pengenalan Islam selalu dikaitkan dengan legenda 'wali' di Gunung Karang (Hadidjaja & Kamajaya 1978; Drewes 1995) tanpa bukti arkeologi-historis. Gejala itu menunjukkan diskontinuitas semangat Hasanuddin yang secara metaforik menganggap keberadaan para *ajar* di Gunung Pulasari

merupakan kekuatan spiritual bagi kerajaan termasuk seluruh tanah Jawa (Djajadiningrat 1983, 35). Diskontinuitas itu tampak pada upacara inagurasi Sultan Zain al-Abidin (1691) yang lebih bermakna legitimasi-politis (Talens 1993). Ritual tersebut tidak lagi kontekstual dengan konsep 'gunung suci' seperti diinisiasi pendiri dinasti.

Kedua alasan di atas menjelaskan mengapa islamisasi pedalaman Banten mengalami keterlambatan. Mengacu pada usulan Lombard (1985, 40), maka penaklukan tidak koheren dengan pengungsian ke pedalaman. Oleh karena itu, sangat mungkin Islam baru masuk ke pedalaman Banten setelah eliminasi kesultanan mengawali praktek kolonialisme dengan diterapkannya sistem pemerintahan 'legal formal' di seluruh wilayah *Residentie Bantam*. Kehancuran total Kota Banten telah digambarkan secara rinci oleh Brumund (1840, 705) dan mengakhirinya dengan *Sic Transit Mundi Gloria!* [Demikianlah, kemuliaan dunia telah berlalu!].

Penutup

Penelitian ini sesungguhnya berkenaan dengan mutasi singkat di aliran Ci-Banten, ketika Banten Girang jatuh ke tangan penguasa Muslim sekira 1526, namun secara historis sangat menentukan *construct* entitas Banten sekarang. Betapapun peristiwa dramatik itu 'didamaikan' dalam kronik *Sajarah Banten*, fakta arkeologi tidak memungkiri penghancuran di satu sisi dan pembangunan di sisi lain. Mutasi seperti itu terulang dengan penghancuran Banten dan pembangunan kota Serang sekira 1832 mengawali periode kolonial. Lantas apa yang bisa dicatat sejarah selama tiga ratusan tahun, kecuali perubahan dan kesinambungan, tulisan ini mencoba mengarahkan optik pada pedalaman; kanvas buram sejarah Banten.

Ketika orang bertanya apakah pedalaman juga masih *l'aire culturel* [wilayah budaya] Banten, sebagian besar orang mengatakan, masih ada disparitas utara dan selatan. Jika metafora spasial itu dimaksudkan karena kesenjangan ekonomi politik, sangat mungkin penyebabnya adalah pengalaman sejarah yang berbeda. Maka penelitian ini ibarat berjalan di sisi tajam sebilah pedang, menerobos kekaburan historis seperti pernah dikupas W. R. Roff (1985, 9-10), bahwa narasi sejarah Islam telah dibangun menurut visi kolonial. Namun penelitian harus dilakukan meskipun menghadapi risiko ontologis.

Penyebab utama adalah fragilitas data arkeologi yang menghambat identifikasi dan interpretasi, baik karena redeposisi ataupun vandalisme. Namun karena menurunnya kualitas informasi, penelitian ini hanya bisa menawarkan, bahwa sumberdaya arkeologi bagaimanapun membuka peluang hipotesis kerja bagi riset yang lebih luas. Oleh karena itu, menjawab pertanyaan kapan okupasi pedalaman bermula, pilihan hanya tertuju pada seberapa dalam memahami tinggalan megalitik dan tradisinya di masa sekarang.

Berdasarkan analogi elemen megalitik di Indonesia dan Asia Tenggara, secara teoretis dapat dikatakan, bahwa seri objek megalitik di pedalaman Banten juga merupakan bukti sebaran budaya Austronesia di bagian barat Pulau Jawa. Namun untuk menentukan titik awal migrasi, belum ditemukan bukti otentik, kecuali teori *proto-type* migrasi, bahwa elemen budaya megalitik tumbuh sebelum kedatangan budaya India dan transformasinya hingga sekarang. Elemen-elemen Hindu yang dipromosikan oleh kekuatan ekonomi politik di pesisir utara, hampir tidak menyentuh dasar kebudayaan pedalaman. Demikian juga ketika kekuasaan Islam berkembang di pesisir utara, elemen budaya megalitik menjadi pijakan dasar adaptasi budaya. Dengan begitu, jika tidak bisa dikatakan 'produk sejarah', adopsi budaya Hindu dan Islam di pedalaman merupakan bagian dari dinamika sejarah sebagaimana terefleksi dari praktek adat di pedalaman Banten.

Daftar Pustaka

Bakels, J. (1989). "Mandala-Gemeenschappen in West-Java." *BKI* 145 (2/3), 359-64.

Berthe, L. (1970). "Pouvoir et Mode de Production, Eléments pour une typologie des sociétés agricoles de l'lndonésie." *Echanges et Communications* (Eds. C. Lévi-Strauss, J. Pouillon, and P. Maranda), De Gruyter Mouton, 707-73.

Boas, F. (1937). "The Diffusion of Cultural Traits," *Social Research* 4(3), 286-95.

Braudel, F. (1958). "Histoire et Sciences sociales: La longue durée." *Annales Economies, sociétés, civilisations*, 13 Année (4), 725-53.

Bruinessen, M. van (1995) "Shari'a court, tarekat and pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate." *Archipel* 50, 165-99.

Brumund, J.F.G. (1840). "Een reisje door de Residentie Bantam." *TNI* 3 (2), 687-705.

_____ (1868). *Bijdragen tot de Kenis van het Hindoeisme op Java*. Lange & Co, Batavia.

Coedès, G. 1975. *The Indianized States of Southeast Asia*. Trans. by S.B. Cowing, ed. W.F. Vella, ANU Press.

Damais, L. C. (1967). "Une Publication Récente du Service Archéologique de l'Indonésie." *BEFEO* 53, 685–94.

Djajadiningrat, R. Hasan (1913). "Sanghyang Dengdek, Volgen Mededeelingen. *TBG*, LV, 421-427.

Djayadiningrat, R. Husein (1983). *Tinjauan Kritis Tentang Sajarah Banten*. Djambatan, Jakarta.

Drewes, G.W.J. (1995). "Short notice on the story of Haji Mangsur of Banten." *Archipel* 50, 119-22.

Ensering, E. (1995). "Banten in times of revolution." *Archipel* 50, 131-63.

Fadillah, M. A. (2001). "Mitos Gunung Suci di Pandeglang: Sebuah Kontemplasi Arkeologis." (40-69), *Manusia dan Lingkungan, Keberagaman Budaya dalam Kajian Arkeologi* (Eds. T. Djubiantono & M.A. Fadillah), IAAI, Bandung

_____. (2021a). *Dari Sunda Menuju Banten, Esai-Esai Arkeologi Etnisitas*. Untirta Press.

_____. (2021b). "Investigation of the Early Traces of Pepper Trading in Banten Area, West Java". *Walennae Jurnal Arkeologi Sulawesi Selatan dan Tenggara* 19(2), 77–100.

Friederich, R. (1855). "Javaansch Oudheiden, Beelden van Tjiringin in Banten." *VKI*, 23, 21-24.

Garna, J. K. (1988). *Tangtu Telu Jaro Tujuh Kajian Struktural Masyarakat Baduy di Banten Selatan Jawa Barat Indonesia*. Ph.D. Thesis - Universiti Kebangsaan Malaysia.

Geise, N. J. C. (2022). *Badujs en Moslims, Kajian Etnografis Masyarakat Adat di Lebak Parahiang, Banten Selatan*. Kompas Media Nusantara.

Guillot, C. (1991). "La nécessaire relecture de l'accord luso-soundanais de 1522." *Archipel* 42, 53-76.

Guillot, C., Nurhakim, L., Wibisono, S. (1996). *Banten Sebelum Zaman Islam, Kajian Arkeologi di Banten Girang 932-1526*. Edisi Indonesia. Puslit Arkenas-EFEO.

Hadidjaja, T. & Kamajaya (1978). Serat Centhini. Dituturkan dalam Bahasa Indonesia. Jilid II, Yogyakarta.

Hamonic, G. (1983). "Pour une étude comparée des cosmogonies de Célèbes Sud. A propos d'un manuscrit inédit sur l'origine des dieux bugis." *Archipel* 25, 35-62.

Heekeren, H.R. van (1958). "The Bronze Iron Age of Indonesia." *VKI* XXII, S'Gravenhage, Martinus Nijhoff.

Heine-Geldern, R. (1945). "Prehistoric research in the Netherland Indies." *Science and scientists in The Netherland Indies* (Eds. P. Honig and F. Verdoorn).

_____. (1956). "Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia." *The Far Eastern Quarterly* 2, 15-30.

Hodder, I. (2011). "Human-thing entanglement: towards an integrated archaeological perspective". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17, 154-77.

Hoevell, W.R. van (1842). "Een reisje door de Residentie Bantam." *TNI* 4, 339-353.

_____(1845). "Bijdrage tot de kennis der Badoeïnen, in het zuiden der residentie Bantam." *TNI* 7 (4), 335-430.

Holle, K.F. (1882). "De Batoe-toelis te Buitenzorg." *TBG* 27, 90-98.

Jacobs, J. & Meijer, J.J. (1891). *De Badoej's Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal, Land-en Volkenkunde van Nederlandsh-Indie*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff.

Juliadi et al. (2005). *Ragam Pusaka Budaya Banten* (Eds. Mundardjito et.al.), BPCB Banten.

Kartodirdjo, S. (1966). *The Peasants Revolt of Banten in 1888, its conditions, course and Sequel, A Case Study of Social Movements in Indonesia*, Diss. Unversiteit van Amsterdam, Netherlands Organization for the Advancement of Pure Research.

Kats, J. (1916). "Dewi Çri." *TBG* LVII, 177-79.

Koorders, D. & Meinsma, J. J. (1869). "Iets uit de Nalantenschap." *BKI* 16 (2/3), 253-397.

Lubis et al., N.H. (2003). *Sejarah Tatar Sunda*. I. CV. Satya Historica.

Lombard, D. (1985). "L'horizon insulindien et son importance pour une compréhension globale de l'Islam." *Archipel* 29, 35-52.

Mabuchi, T. (1964). "Tales concerning the origin of grains in the insular areas of Eastern and South-Eastern Asia." *Asian Folklore Studies* 23(1), 1-92.

Michrob, H. (1993). *Lebak Sibeduk dan Arca Domas di Banten Selatan*, Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Banten, Serang.

Mulia, R. (1980). "Beberapa Catatan tentang Arca-arca yang Disebut Arca Tipe Polynesia." *Proceeding Pertemuan Ilmiah Arkeologi I* (599-677), Puslit Arkenas.

Munandar, A.A. (2010). *Tatar Sunda Masa Silam*. Wedatama Widya Sastra.

_____(1992). "Bangunan Suci pada Masa Kerajaan Sunda: Data Arkeologi dan Sumber Tertulis." *Proceeding Pertemuan Ilmiah Arkeologi VI*. IAAI, 267-292.

_____(2018). "Mengukir Kembali Situs Pertapaan." *Kalatirta* 6, 66-76.

Mundandar et al., A.A. (2011). *Bangunan Suci Sunda Kuna*, Wedatama Widya Sastra.

Noorduyn, J. (1966). "Enige nadere gegevens over tekst en inhoud van de Carita Parahyangan." *BKI* 122(3), 366-74.

Noviandi, A. & Juliadi (2020). "Masa Klasik di Banten Utara." *Kalatirta* 8, 34-46.

Pelras, C. (1985). "Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi." *Archipel* 29, 107-35.

Pennings, A.A. (1902). "De Badoewi's in Verband met enkele oudheiden in de Residentie Bantam." *TBG* 45, 370-86.

Perry, W.J. (1918). *The Megalitik Culture in Indonesia*. University of Manchester, CXVIII.

Pleyte, C.M. (1909). "Artja Domas, het zielenland der Badoej's." *TBG* 51, 494-526.

_____(1913). "De Patapaän Adjar soeka resi anders gezegd de kluizenarij op den Goenoeng Padang." *TBG* 55, 281-328.

_____(1916). "Padjadjaran's overgang tot den Islam volgens de Buitenzorgsche overlevering." *TBG* 57, 536-60.

Poerbatjaraka, R.Ng. (1926). "De Batoe-Toelis bij Buitenzorg." *TBG* 66: 380-415.

Quant, A.D. (1899). "Kosala, de heilige plaats der Badoej's van Karang." *TBG* XLI, 588-90.

Raffles, T.S. (2018). *The History of Java* (Terj. Indonesia). Penerbit Narasi.

Rini et al.., D.P. (2019). *Database Cagar Budaya dan Objek Diduga Cagar Budaya di Kabupaten Pandeglang*, BPCB Banten.

Roff, W.R. (1985). "Islam obscured? Some Reflections on Studies of Islam & Society in Southeast Asia." *Archipel* 29, 7-34.

Smith, M.L. (1999). "Indianization from the Indian Point of View: Trade and Cultural Contacts with Southeast Asia in the Early First Millennium C.E." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42(1), 1-26.

Soejono, R.P. et al., (1984). *Sejarah Nasional Indonesia I - Jaman Prasejarah Indonesia* (Eds. M.D. Pusponegoro & N. Notosusanto), Depdikbud.

Soejono, R.P. (1989). "Beberapa Masalah tentang Tradisi Megalitik, Remark on Megalithic Tradition." *Proceeding Pertemuan Ilmiah Arkeologi V* (221-230). IAAI.

Steimer-Herbet, T. & Besse, M. (2016). "Indonesian Megaliths as the Result of the Interaction between Indigenous Peoples and Hindu-Buddhist Kingdoms." (301-315), *Austronesian*

Diaspora, A New Perspective (Eds. B. Prasetyo dkk.), Gajahmada University Press.

Sukendar, H., Panggabean, R.I., Awe, R.D. (1982). "Laporan Survey Pandeglang dan Ekskavasi Anyer." *Berita Penelitian Arkeologi*, 28. Puslit Arkenas, Jakarta.

Sukendar, H. (1987). "Description on the Megalithic Tradition of Indonesia." *Berkala Arkeologi* 8(1), 1-30.

_____ (1989). "Hubungan Megalit di Indonesia, Asia, dan Pasifik." *Proceeding Pertemuan Ilmiah Arkeologi* V (65-86). IAAI.

Talens. J. (1993). "Ritual power: The installation of a king in Banten, West Java, in 1691." *BKI* 149(2), 333-55.

Tricht, B. van (1929). "Levende Antiquiteiten in West-Java." *Djawa, Tijdscrift van het Java Instituut* IX, 43-96.

_____ (1932). "Verdere mededeelingen aangaande de Badoejs en de steencultuur in West Java," *Djawa, Tijdscrift van het Java Instituut* XXII, 176-85.

Turmudi et al. (2020). *Database Cagar Budaya dan Objek Diduga Cagar Budaya di Kabupaten Lebak*. BPCB Banten.

Wessing, R. (1977). "The Position of the Baduj in the Larger West Javanese Society." *Man* 12(2), 293-303.

Yondri, L., N. Herlina, N, Zakaria, M.M., Mundardjito (2016). "Megalithic Culture and Its Post Visualization: A Short Review on Findings from Archeological Site and Local Tradition in Indonesia." *History Research* 6 (3), 157-63.

Yusanto, Y., Sihabudin, A., Hatra, H. (2017). *Kasepuhan Cisungsang, Komunikasi Intra Budaya*. Pustaka Getok Tular.

Singkatan

BEFEO: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

BPCB: Balai Pelestarian Cagar Budaya (Balai Pelestarian Kebudayaan, Kemendikbud)

BKI: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.

EFEO: l'Ecole française d'Extrême-Orient, Paris.

IAAI: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia.

PUSLIT ARKENAS: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional (Kantor Riset Arkeologi, BRIN, Jakarta)

TBG: Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-en Volkenkunde Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

TNI: Tijdschrift voor Nederlandsch Indie. Batavia, Ter Lands-Drukkerij.

VKI: Verhandelingen van het Bataviaach Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

BAB 2

Agama Berlandaskan Adat di Kei, Maluku

Sabara

Pendahuluan

Kei adalah nama yang merujuk pada sebuah gugus kepulauan, etnis dan bahasa yang berada di Provinsi Maluku bagian tenggara. Kepulauan Kei yang juga dikenal dengan nama *Nuhu Evav* berada di antara Laut Arafura dan Laut Banda. Sekitar 120 pulau berada di gugus kepulauan yang sejak 2007 terbagi secara administratif menjadi dua daerah otonomi, yaitu Kota Tual dan Kabupaten Maluku Tenggara. Kota Tual meliputi Pulau Dulah, Tayando-Taam serta Pulau-pulau Kur yang terletak di bagian utara Kepulauan Kei. Sedangkan Kabupaten Maluku Tenggara terdiri atas Kepulauan Kei Kecil, Kei Besar, Tanimbar Kei dan pulau-pulau kecil di bagian selatan. Masyarakat Kei umumnya berlatar etnis dengan bahasa daerah serta adat istiadat yang sama.[1]

1. Terdapat dua bahasa daerah yang dituturkan oleh sejumlah kecil masyarakat Kei, yaitu bahasa Kur yang dituturkan oleh penduduk di Kepulauan Kur (Kota Tual) dan bahasa Banda yang dituturkan oleh penduduk di daerah Banda Eli dan Banda Elat (Pulau kei Besar, Maluku Teggara). Namun, meski berbeda bahasa semua penuturnya tetap diklasifikasi sebagai bagian dari etnik Kei. Terdapat sejumlah pendatang dari Bugis, Selayar, Buton, Ternate, Arab, Anak Benua India, dan Cina yang telah bermukim di Kepulauan Kei selama beberapa generasi. Keturunan

Meski nyaris homogen secara etnis dan kultur, namun masyarakat Kepulauan Kei heterogen secara agama. Masyarakat Kei menganut agama Islam, Katolik dan Kristen dengan populasi yang hampir berimbang, terdapat pula sejumlah kecil penganut Hindu asli Kei yang tinggal di Pulau Tanimbar Kei (Sabara 2019). Kota Tual didominasi penduduk Muslim, namun terdapat satu kawasan besar penganut Kristen di sebelah selatan Pulau Dulah bernama Taar. Kabupaten Maluku Tenggara lebih banyak dihuni oleh penduduk beragama Katolik, namun populasi penduduk Muslim dan Kristen juga cukup signifikan di daerah tersebut.

Heterogenitas agama yang dianut oleh masyarakat Kei terjadi sejak masuknya Islam melalui jalur Pulau Tayando-Taam dan Kur yang datang dari jalur Ternate dan Tidore pada abad XIII (Toatubun 2018, 24). Versi lain menyebutkan masuknya Islam pada akhir abad XIII melalui kedatangan putra-putra Sultan Isa dari Basrah, Irak yang kemudian bermukim dan membentuk komunitas Islam di Pulau Tayando (Fahrudin 2016, 57). Versi lainnya menyebut kedatangan Islam pada abad XVI melalui gelombang migrasi penduduk dari Ternate, Tidore, Seram, Banda dan Luang Mabes yang masuk pertama kali di Kepulauan Kei melalui Desa Langgiar Fer, Pulau Kei Besar (Basman et al 2012, 84).

Adapun menurut Pieter Elmas, Islam masuk di Kepulauan Kei sekitar paruh kedua abad XIX melalui Ternate dan Tidore serta pendatang Arab dan Bugis-Makassar. Agama berikutnya adalah Katolik yang masuk ke Kepulauan Kei pada akhir abad XIX dan membangun pusat pengembangan misi di Langgur. Sedangkan agama Kristen masuk ke Kei pada awal abad XX di Desa Taar (Elmas 2004, 85). Orang Kei, menyebut Islam dengan sebutan *Salam* (yang diambil dari kata Assalamualaikum),

mereka kini telah mengidentifikasi diri sebagai etnik Kei dengan menggunakan bahasa Kei sebagai bahasa ibu mereka. Sebagian telah menggunakan marga Kei, sebagian lagi menggunakan marga berdasarkan asal-usu merekia, misalnya marga Bugis, marga Selayar dan marga Gholam (Ghulam).

Katolik dengan sebutan *Saran Rom* (Nasrani Roma), dan penyebutan untuk Kristen adalah *Saran Yabon* (Nasrani Ambon), karena agama Kristen melalui misi zending yang berpusat di Kota Ambon.

Harmoni antarumat beragama di Kepulauan Kei tergambar secara geografis dari letak tiga desa yang menjadi pusat pemukiman tiga agama tersebut. Tual sebagai pusat penduduk Muslim, Langgur sebagai pusat penganut Katolik, dan Taar sebagai pusat penganut Kristen merupakan tiga daerah yang saling berdekatan. Menurut informasi tokoh-tokoh setempat, pembagian agama dari ketiga wilayah tersebut merupakan hasil kesepakatan dari tokoh-tokoh adat ketika masuknya agama-agama tersebut. Meski berbeda dalam keyakinan namun disatukan oleh kesamaan identitas dan budaya. Harmoni antarumat beragama telah terbangun sejak awal penyebaran agama di wilayah ini. Penyebaran agama yang mengikuti konsensus adat melahirkan kesepakatan :agama berlandaskan adat" (*agam ni bavilun adat*) (Elmas 2004, 99).

Adat menjadi *social bridging* (jembatan sosial) yang merekatkan perbedaan keyakinan sekaligus menyatukan komunitas ke dalam satu identitas, *Nuhu Evav*. Masyarakat Kei sangat memegang kuat hukum adat yaitu hukum *Larvul Ngabal*. Hukum adat tersebut berisikan ketentuan hukum yang dihimpun dalam tujuh pasal dan dirinci ke dalam 24 pasal yang terdiri atas aturan kepidanaan, kesusilaan, dan keperdataan (Rahail 1993). Dalam kearifan lokal Kei juga dikenal falsafah hidup *Ain ni Ain,* yang berarti "satu memiliki satu" dan dimaknai sebagai persatuan yang diwujudkan melalui penerimaan orang lain selaku saudara (Kudubun 2016, 109). Hukum adat dan falsafah hidup tersebut berperan penting dalam menyatukan kemajemukan masyarakat Kepulauan Kei (Tiwery 2018).

Keterikatan pada hukum *Larvul Ngabal*[2] dan falsafah *ain ni ain* menjadi landasan hadirnya semangat serta praktik toleransi beragama, sehingga tercipta *best practice* harmoni dalam relasi antarumat beragama pada masyarakat di Kepulauan Kei (Sabara dan Aksa 2022). Praktik toleransi didasarkan pada semangat persaudaraan yang didasarkan pada prinsip *lar ba ba* (darah yang memancar), yaitu keyakinan bahwa mereka meski berbeda agama namun masih berasal dari satu keturunan. Keyakinan ini disebutkan dalam ungkapan lokal "bagai telur-telur yang berasal dari seekor ikan dan burung yang sama" (*manut en mehe ni tilur, funt en mehe ni ngifun*) (Sabara 2019).

Harmoni antarumat beragama sempat terkoyak saat terjadi konflik sosial bernuansa agama meletus di Ambon pada awal 1999 merembet ke seluruh Kepulauan Maluku dan Maluku Utara. Tepat 71 hari pasca awal meletusnya kerusuhan di Ambon, konflik tersebut merembet ke Kota Tual, Kepulauan Kei pada 31 Maret 1999. Konflik sosial melanda di hampir seantero Kepulauan Kei, letupannya berlangsung selama tiga bulan hingga Juni 1999. Konflik di Kepulauan Kei adalah yang paling cepat selesai bila dibandingkan daerah Maluku lainnya. Terhitung Juli 1999, kerusuhan mulai mereda, selanjutnya dilakukan upaya rekonsiliasi pihak yang berkonflik dengan menggunakan pendekatan adat. Proses rekonsiliasi diinisiasi oleh tokoh adat dari berbagai negeri di Kepulauan Kei. Walhasil terhitung sejak Februari 2000, perdamaian telah terwujud, pihak-pihak yang berkonflik sepakat untuk berdamai yang didasarkan dengan permufakatan adat.

Tulisan ini mengangkat problem riset ikatan adat yang menjembatani perbedaan agama, sehingga keragaman keyakinan dapat disatukan dalam ikatan solidaritas berbasis kesadaran kolektif adat Kei. Prinsip "agama berlandaskan adat" menjadi aksentuasi dalam tulisan ini dalam mengeksplorasi

2. Terkadang dituliskan dengan *Larvul, Larvhul, Larwul,* dan *Lar Vul.* Pada tulisan ini, penulis menuliskan dengan kata *Larvul.*

bagaimana relasi agama dan adat?, bagaimana rekonsiliasi konflik agama berbasis adat?, serta bagaimana adat menjadi basis dalam membangun *best practice* (praktik terbaik) harmoni antarumat beragama di Kepulauan Kei? Tulisan ini diharapkan menyumbangkan pemikiran mengenai penguatan adat dan kearifan lokal sebagai modal kultural dalam menjembatani keragaman agama.

Kerangka Teori

Kekuatan adat sebagai jembatan sosial yang merekatkan keragaman agama di Kepulauan Kei pada tulisan ini dianalisis menggunakan teori agen-struktur pada teori strukturasi Anthony Giddens. Teori tersebut digunakan dalam menganalisis relasi antara tokoh adat dan tokoh agama selaku aktor yang menjadi agen sosial serta relasi agama dan adat dalam sistem sosio-kultural masyarakat Kei selaku pranata dan sumberdaya yang berjalin-kelindan pada proses sosial (Ashaf 2006, 207). Praktik sosial dari agen dan struktur menjadi aksentuasi dari teori strukturasi (Nashir 2012,3). Dialektika antara agen dan struktur melahirkan praktik sosial (Adib 2012,84) yang dalam konsep Giddens disebut dualitas struktur dalam relasi yang saling mengandaikan (Giddens 2009).

Dualitas inilah yang menginspirasi Giddens dalam melahirkan teori strukturasi (Giddens 2010). Praktik dan proses sosial yang menjadi aksentuasi dalam relasi agen dan struktur adalah perdamaian dan hal-hal lain yang berkaitan seperti rekonsiliasi dan restorasi konflik, khususnya yang bernuansa agama. Reproduksi sosial hadir melalui dualitas antara praktik sosial dari agen dan struktur sosial (Suminar 2020). Dalam tulisan ini reproduksi sosial yang dimaksud adalah reproduksi perdamaian dan harmoni antarkelompok agama pada masyarakat Kei. Perdamaian dan harmoni diproduksi sebagai akibat dari kerjasama antarkelompok keagamaan sehingga menjadi katup

kohesi yang menstimulasi peningkatan kesadaran dalam hidup bersama di tengah keragaman (Harpham, Grant, dan Thomas 2002).

Kekuatan adat pada sebuah masyarakat terlihat melalui hukum adat yang menjadi alternatif dalam penyelesaian masalah dan konflik. Pilihan penyelesaian melalui mekanisme hukum adat bukan hanya karena alasan primordial semata. Namun, keterikatan pada hukum adat pada masyarakat pendukungnya terutama berpangkal pada perasaan keadilannya (Nugroho 2016). Oleh karena itulah, hukum adat dalam banyak kasus terbukti efektif dalam menyelesaikan konflik yang terjadi dalam masyarakat, baik antarindividu maupun antarkelompok. Rekonsiliasi konflik menggunakan mekanisme hukum adat dipandang lebih memberikan jaminan keadilan. Keadilan yang dimaksud lebih pada keadilan restoratif dibanding keadilan yang bersifat retributif, yaitu keadilan yang merestorasi hubungan sosial dan mengintegrasikan kembali masyarakat yang telah terlibat konflik (Bräuchler 2015).

Karena itulah, dalam banyak kasus penyelesaian konflik, pendekatan hukum adat lebih efektif dibanding pendekatan hukum nasional. Hal ini dikarenakan hukum adat sebagai konsensus masyarakat setempat yang lebih mempertimbangkan kepentingan masyarakat, individu ataupun pihak-pihak yang berkonflik (Tamarasari 2002). Hukum dan pranata adat bahkan menjadi sistem penanganan pertama dalam mencegah atau merekonsiliasi konflik ketimbang sistem hukum nasional (Dauh, Sukadana, dan Widyantara 2020) Hukum adat yang dimaksud dalam tulisan ini adalah hukum adat *Larvul Ngabal* yang dijadikan landasan rekonsiliasi dan restorasi konflik pada masyarakat di Kepulauan Kei, terutama konflik yang bernuansa agama.

Relasi antarumat beragama yang terwujud dalam perdamaian dan harmoni dianalisis menggunakan konsep pluralisme sebagai respons terhadap keragaman dan bagaimana

keragaman itu dikelola (Hamdi 2021,443). Secara praktis pluralisme yang dimaksud merujuk pada matra kelima dari matra toleransi yang disebut Michael Walzer (1997). Yaitu, relasi antarumat beragama yang tak sekadar menekankan penerimaan atas kepelbagaian, melainkan diwujudkan dalam upaya bersama untuk saling mendukung, merawat, dan merayakan keragaman. Pluralisme dalam konteks keindonesiaan sebagaimana dinyatakan oleh Nurcholish Madjid (1999), yaitu "pertalian sejati dalam ikatan-ikatan keadaban". Pernyataan ini menegaskan konstruksi pluralisme yang didasarkan pada nilai-nilai kearifan lokal sebagai basis keadaban.

Nilai kearifan lokal tersebut mengikat pertalian sejati antarelemen masyarakat termasuk antarkelompok agama dalam sebuah ikatan komunalisme. Berbeda dengan pluralisme yang berkembang di Barat yang berbasis liberalisme, pluralisme masyarakat Indonesia yang disebut oleh Jeremy Menchik (2016) sebagai praktik "toleransi tanpa liberalisme". Hal ini karena basis kultural masyarakat Indonesia adalah ikatan dan identitas kolektif pada komunitas tertentu. Komunalisme menjadi katup kohesi yang menjembatani perbedaan sehingga terbangun relasi harmonis antarkelompok keagamaan yang sama-sama religius namun saling menerima perbedaan masing-masing. Komunalisme berbasis kekuatan adat mengelola perbedaan agama hingga tetap terbangun rasa persaudaraan, ikatan solidaritas dan jalinan kerjasama melalui semangat gotong-royong. Harmoni antarumat beragama yang dibangun melalui kekuatan adat pada masyarakat Kepulauan Kei dalam tulisan ini dianalisis sebagai model pluralisme agama berbasis kearifan lokal (komunalisme).

Metode

Tulisan ini adalah hasil serangkaian riset yang penulis lakukan selama kurun 2018--2021 di Kepulauan Kei. Riset yang penulis

lakukan adalah mengenai kerukunan umat beragama di Kota Tual (2018), praktik terbaik kerukunan umat beragama berbasis komunitas lokal di Kepulauan Kei (2019), serta praktik terbaik pembangunan rumah ibadat berbasis kearifan lokal (2021). Selama lima kali kunjungan riset,[3] penulis menemukan kekuatan adat sebagai kunci dalam membangun harmoni antarumat beragama termasuk dalam hal rekonsiliasi dan restorasi konflik bernuansa agama yang pernah terjadi.

Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode etnografi kritis (Spradley 1997) Pendekatan etnografi mendeskripsikan karakteristik kultural yang hadir pada diri individu maupun sekelompok orang sebagai bagian dari komunitas masyarakat kultural yang diteliti (Hanurawan 2016, 88). Pendekatan etnografi diarahkan untuk merumuskan model strategis sebagai *problem solving* (penyelesaian masalah) dan tak sekadar "ilmu untuk ilmu". Fokus penelitian pada nilai, struktur, dan pranata adat masyarakat Kei yang menjadi basis dalam membangun praktik harmoni yang menyatukan masyarakat berbeda agama.

Pengumpulan data dilakukan melalui observasi pada fakta-fakta harmoni antarumat di Kota Tual dan Kabupaten Maluku Tenggara. Wawancara mendalam dilakukan kepada tokoh adat, tokoh agama, budayawan, pemerintah, serta akademisi selaku informan kunci dan informan ahli. Pada beberapa kesempatan, penulis menggunakan metode Fokus Grup Diskusi (FGD) dalam menggali data dari beberapa informan. Studi dokumen diarahkan pada dokumen-dokumen yang terkait problem riset yang didapat dari catatan, berita, maupun hasil-hasil penelitian sebelumnya.

Analisis data menggunakan tiga model analisis dalam pendekatan etnografi Spradley, yaitu domain, taksonomi dan

3. Pada 2019 dan 2021 penulis masing-masing melakukan dua kali kunjungan riset ke Kepulauan Kei pada setiap tema riset.

komponensial (Sugiyono 2012). Analisis domain dilakukan dengan mendeskripsikan secara menyeluruh situasi sosial Kepulauan Kei sebagai objek penelitian. Kemudian menentukan domain relasi sosial, konflik, rekonsiliasi, kearifan lokal dan budaya damai. Domain-domain tersebut dipetakan secara lebih rinci struktur dan relasi internalnya dalam struktur analisis taksonomis. Selanjutnya analisis komponensial untuk mengurai spesifikasi dari struktur internal pada domain yang ditaksonomikan.

Hasil dan Pembahasan

Relasi Agama dan Adat

Kepulauan Kei adalah satu teritori adat yang dahulu merupakan gabungan dari 22 *little kingdoms* (kerajaan-kerajaan kecil) yang disebut *rat* yang merupakan gabungan beberapa kampung otonom setingkat desa yang disebut *ohoi* (Hooe 2012; Sabara et al. 2022). Ke- 22 *rat* tersebut terbagi ke dalam tiga persekutuan, yaitu *Lor Siu* dan *Lor Lim*[4] yang masing-masing terdiri sepuluh *rat* serta *Lor Labai*[5] yang terdiri atas dua *rat*. Setiap persekutuan tersebut awalnya sebuah rumpun adat dengan ciri khas historis, pranata sosial dan politik, relasi kekerabatan, hingga hukum adatnya sendiri (Rahail 1995).

Rumpun *Lor Siu* memiliki aturan hukum adat yang disebut hukum *Larvul* yang berarti darah merah. Sedangkan persekutuan *Lor Lim* memiliki hukum adat sendiri yang disebut *Ngabal* yang berarti mata tombak dari Bali. Pada masa silam sering

4. *Lor Siu* dan *lor lim* secara harfiah berarti persekutuan sembilan dan persekutuan lima. Persekutuan ini kemungkinan besar dipengaruhi oleh aliansi yang dibentuk oleh Tidore (*uli siwa*) dan Ternate (*uli lima*). Di Daerah Maluku Tengah (Pulau Seram dan Ambon-Lease) dikenal persekutuan serupa, yaitu *pata siwa* dan *pata lima*

5. Persekutuan yang netral karena tidak ikut terlibat dalam konflik antara *lor siu* dan *lor lim.*

terjadi konflik antara persekutuan *Lor Siu* dan *Lor Lim*. Konflik tersebut akhirnya berhasil direkonsiliasi dengan disepakatinya penggabungan hukum adat *Larvul* dan *Ngabal* (Kudubun 2016). Penyatuan kedua hukum adat tersebut berhasil menyatukan seluruh wilayah Kepulauan Kei dan masyarakatnya menjadi satu kesatuan adat.

Ketentuan hukum dalam *Larvul Ngabal* mencakup tiga bagian, yaitu hukum *Nevnev* (pidana), *Hanilit* (kesusilaan), dan *Hawear Balvirin* (kepemilikan/keperdataan). *Larvul Ngabal* merupakan fondasi kultural setiap orang Kei baik secara individu maupun kolektif yang mengatur berbagai hal berkenaan dengan perilaku orang Kei (Yusuf et al 2021). *Larvul Ngabal* menjadi *common platform* (konsensus), *common values* (nilai bersama), dan *common identity* (identitas bersama) masyarakat Kei yang dirawat dari generasi ke generasi. Karena itulah, setiap orang Kei memiliki ikatan kultural dan memori kolektif terhadap hukum *Larvul Ngabal* (Silubun 2020). Dalam rangka merawat sakralitas tersebut tujuh pasal utama dalam hukum *Larvul Ngabal* kerap dibacakan dengan penuh khidmat pada berbagai momen seremonial.

Keberadaan *Larvul Ngabal* mengikat masyarakat Kei secara sosio-kultur ke dalam kesatuan adat dan identitas yang kuat sehingga mengatasi berbagai perbedaan bahkan konflik yang terjadi. Kesatuan adat dan identitas ini dipegang dengan kuat melalui penghayatan yang mendalam (Sabara 2022, 165). *Larvul Ngabal* merupakan modal sosial yang berhasil mengintegrasikan keragaman masyarakat Kei (Bukido et al 2018, 242), termasuk dalam hal keragaman agama. Kekuatan adat, dalam hal ini *Larvul Ngabal* serta *Ain ni Ain* sebagai landasan sosial dan kultur, menjadikan agama yang datang baik Islam, Katolik maupun Kristen harus membangun adaptasi kultural dengan adat tersebut. Kuatnya pengaruh adat dalam menyatukan keragaman agama tergambar dalam pernyataan seorang informan.

> "Agama (Islam, Kristen, Katolik) adalah hal yang baru, adat terlebih dahulu ada jauh sebelum agama-agama tersebut datang di Kei. Orang Kei menganut agama kurang lebih 100 tahun lalu. Fondasi adat sebagai landasan dalam menata kehidupan yang damai telah diletakkan lebih dulu oleh nenek-moyang orang Kei. Agama-agama yang kemudian masuk ke Kepulauan Kei, mesti berakulturasi dengan adat budaya Kei. Orang Kei baik Muslim maupun Kristen memahami betul bahwa adat warisan leluhurlah yang menyatukan mereka. Oleh karena itu, keragaman agama tak akan dijadikan alasan untuk memecah ikatan darah serta kesatuan adat yang jauh lebih dahulu diwariskan oleh oleh moyang. Konflik 1999, merupakan ujian besar bagi kami, namun berkat kekuatan adat yang masih dipegang teguh oleh kedua belah pihak yang berkonflik, akhirnya konflik tersebut berhasil diselesaikan dengan cepat dan baik. Ketika di daerah Maluku lainnya masih berdarah-darah, kami di Kei sudah kembali bersaudara." (wawancara, Berth Kerubun, tokoh pemuda Kristen, 12/03/2021).

Kuatnya pengaruh adat, menjadikan adat berperan besar sebagai katup kohesi yang menyatukan perbedaan agama. Kekuatan adat yang didasarkan pada hukum *Larvul Ngabal* serta filosofi *Ain ni Ain* terbukti sangat efektif dalam implementasinya membangun solidaritas sosial antarpemeluk agama agar selalu hidup dalam harmoni. Sebelum agama datang, pranata dan perangkat adat di Kei telah cukup mapan, demikian halnya dengan ikatan kekerabatan. Keduanya menjadi kunci terbangunnya relasi harmoni antarumat yang merupakan implikasi seimbangnya tatanan sosial karena kuatnya pengaruh adat. Kuatnya ikatan adat yang mengikat dan menyatukan masyarakat Kei yang terdiri atas tiga agama, disebutkan dalam testimoni salah seorang informan:

> "Agama menjadi pedoman bagi masing-masing sesuai keyakinan, namun adat budaya tetap kuat mengikat dan menyatukan tiga kemonuitas agama; Islam, Katolik, dan Kristen. Karena itulah masyarakat Kei meski berbeda agama tetap utuh sebagai keluarga dalam hidup yang harmoni, hingga saat ini" (wawancara, Djangut Rahakbauw, Guru Agama Islam, 27/03/2019).

"Agama berlandaskan adat" (*agam ni bavilun adat*) merupakan prinsip yang menggambarkan relasi agama dan adat pada masyarakat Kei. Ketika masyarakat Kei mengenang masa-masa kejayaannya, mereka tidak merujuk pada periode masuknya agama besar (Islam, Kristen dan Katolik), melainkan pada masa-masa penyusunan hukum adat (*Larvul Ngabal*). Beranjak dari memori kolektif inilah, hukum adat menjadi *common platform* (konsensus) karenanya menjadi *social bridging* (jembatan sosial) yang merekatkan bahkan mengatasi perbedaan keyakinan. Agama menjadi identitas pembeda, namun adat menjadi identitas pemersatu, sehingga masyarakat Kei apapun latar belakang agamanya sama-sama terikat dan memiliki kepatuhan yang kuat terhadap adat.

Dalam praktik sosial pada hidup bersama dalam perbedaan, adat berada pada posisi yang lebih di atas dari agama. Karena itulah pada praktik sosial dan budaya, adat menjadi landasan agama. Superioritas adat atas agama menjadikan praktik keberagamaan umumnya masyarakat Kei baik yang Muslim, Katolik maupun Kristen dapat "saling memasuki" dalam beberapa ranah, yang jika di daerah lain mungkin dipandang sebagai toleransi yang "kebablasan". Misalnya ketua panitia pembangunan gereja adalah seorang Muslim, seorang pastor yang berdoa secara Katolik saat mendoakan kerabatnya yang hendak menunaikan ibadah haji, serta beberapa gambaran *best practice* (praktik terbaik) harmoni yang akan dibahas pada bagian berikutnya. Prinsip agama berlandaskan adat dalam perspektif

dan praktik sosial dan budaya masyarakat Kei tergambar dalam pernyataan seorang informan:

> "Kesatuan identitas orang Kei didasarkan pada kesatuan genealogis (ikatan kekerabatan) yang melahirkan identitas adat budaya. Dalam kearifan lokal Kei sangat dikenal falsafah *manut en mehe ni tilur, funt en mehe ni ngifun,* yang terjemahannya berarti "ibarat burung dan ikan yang berasal dari telur yang sama". Agama datang belakangan, setelah adat telah terlebih dahulu mapan, karena itulah orang Kei mengenal prinsip *agam ni bavilun adat,* yang bermakna agama mesti berlandaskan adat, Karena itulah perbedaan agama tak menjadi soal bagi orang Kei namun di balik perbedaan tersebut, orang Kei disatukan melalui adat. Agama adalah jalan ke surga sedangkan adat merupakan jalan bagi kehidupan masyarakat Kei yang rukun dan damai. Orang Kei berasal dari darah yang sama, sehingga sangat tercela bila karena perbedaan agama saling menumpahkan darah." (Rudi Fofid, Budayawan Kei, wawancara, 19/03/2021).

Relasi agama dan adat juga tergambar pada kepercayaan masyarakat Kei yang "menyandingkan" Tuhan dan leluhur. Ketika melakukan penelitian pada 2019, penulis menghadiri acara pelantikan salah satu penjabat kepala desa (*ohoi*). Pada momen tersebut penulis berulang kali mendengar kalimat yang "menyandingkan" Tuhan dan leluhur, seperti dalam kalimat; "dengan berkat Tuhan dan leluhur…" atau kalimat "semoga Tuhan dan leluhur menyertai". Kalimat tersebut diucapkan setiap pejabat dan tokoh yang memberi sambutan.

Penulis kemudian bertanya kepada seseorang di samping penulis yang hadir (seorang Muslim). "Apakah menyandingkan Tuhan dengan leluhur berlaku pada seluruh masyarakat Kei termasuk yang Muslim?", dia menjawab; "iya, kaum Muslim

Kei pun selalu menyebutkan itu, karena hal tersebut menjadi identitas masyarakat Kei." Tuhan dipahami sebagai sosok yang memberi hidup dan kehidupan sedangkan leluhur adalah mereka yang melahirkan dan mewariskan segala sesuatu untuk menghidupi dan melindungi kehidupan dari keturunannya. Penyandingan Tuhan dan leluhur menyimbolkan penyandingan agama (Tuhan) dan adat (leluhur) dalam sistem kepercayaan mereka. Melanggar hukum agama berarti berdosa kepada Tuhan, sedangkan melanggar hukum adat berarti durhaka kepada leluhur.

Penyandaran masyarakat Kei terhadap leluhur disandarkan pada mitos dan cerita tentang asal-usul dan nenek moyang mereka (Barraud 2005). Narasi mitos dan cerita tersebut tertanam dalam memori kolektif dan memengaruhi kesadaran spiritual, sehingga agama besar yang datang kemudian beradaptasi dengan kepercayaan tersebut. Orang Kei menempatkan posisi leluhur sebagai peletak dan penjaga tatanan, karena itulah leluhur diyakini masih kuat memberi pengaruh kepada anak keturunan mereka. Leluhur adalah masa lalu dari tatanan sosial yang masih terus memberikan pengaruh hingga sekarang dan yang akan datang (Revo, 2019).

Kepercayaan ini menyatukan keluarga dalam satu rumpun kekerabatan yang *notabene* berbeda agama. Gambaran relasi agama dan adat dalam budaya Kei berdasarkan prinsip agama berlandaskan adat, dapat digambarkan dalam kalimat berikut' "agama menjadikan perbedaan, namun adat dan leluhur yang menyatukan". Kuatnya ikatan kekeluargaan berbasis kekerabatan yang mengatasi persoalan yang diakibatkan perbedaan agama tergambar pada pernyataan seorang informan. "sebelum Kristen maupun Islam masuk ke Kei, kami semua merupakan satu keluarga, karena itu agama yang datang kemudian tidak boleh merusak ikatan kekeluargaan yang sudah sangat kuat."

Rekonsiliasi Konflik Agama Berbasis Adat

Kerukunan antarumat beragama pada masyarakat Kei sempat terkoyak ketika konflik bernuansa agama yang awalnya terjadi di Ambon pada hari Idulfitri 19 Januari 1999. Tepatnya 31 Maret 1999, 71 hari pasca kerusuhan awal di Ambon, konflik menjalar sampai ke Kei, tepatnya di Kota Tual yang melibatkan warga Muslim dari Desa Tual dan warga Kristen dari Desa Taar. Konflik yang terjadi dua hari pasca Iduladha tersebut dengan cepat menyebar ke berbagai wilayah di Kepulauan Kei. Kerusuhan terus berlanjut dan mencapai puncaknya antara April hingga Juni 1999. Konflik berlangsung hingga tiga bulan tersebut berhasil mengoyak tatanan adat dan kuatnya jalinan kekerabatan. Menurut laporan, akibat konflik tersebut membuat sekitar 200 orang meninggal, 4.000 bangunan mengalami kerusakan bahkan hancur, lebih dari 20 desa hampir rata dengan tanah, serta lebih 30.000 orang mengungsi (Laksono dan Topatimasang 2004).

Konflik yang kian memanas cepat disadari oleh kalangan pemangku dan pemuka adat, khususnya dari persekutuan *lor siu* dan *lor lim*. Kalangan pemangku adat yakin bahwa konflik bernuansa agama akan dapat diselesaikan dengan menggunakan pendekatan adat, Hal ini dikarenakan masih kuatnya penerimaan dan keterikatan masyarakat Kei terhadap adat, serta berbasis pengalaman efektivitas pendekatan adat dalam mengatasi, merekonsiliasi dan merestorasi konflik. Proses rekonsiliasi dilakukan dengan cepat dengan melibatkan unsur adat dan tokoh agama yang akhirnya berhasil menghentikan konflik tersebut. Inisiasi perdamaian juga muncul dari masyarakat perantauan Kei yang tinggal di Jakarta. Secara aktif mereka memfasilitasi usaha-usaha membangun perdamaian di Kei. Sejak awal terjadinya kerusuhan di Ambon, tokoh-tokoh perantauan asal Kei segera mengambil langkah strategis dengan membangun komunikasi dan membuka dialog (Rahawarin 2013,117-118). Langkah yang diambil oleh tokoh adat dan tokoh perantauan Kei di Jakarta

secara efektif memberikan pengaruh yang sangat signifikan bagi proses rekonsiliasi dan restorasi konflik (Sabara 2019,440).

Rekonsiliasi konflik dilakukan melibatkan semua elemen adat dengan struktur berjenjang mulai dari tingkat *ohoi* (desa) selaku unit terkecil hingga tataran tertinggi pada level persekutuan *lor siu* dan *lor lim*. Pendekatan adat yang dipilih dengan berpijak pada hukum adat *Larvul Ngabal* serta filosofi *Ain ni Ain*. Pilihan pendekatan tersebut sebagai metode rekonsiliasi didasarkan pada asas kekerabatan, keselarasan, keadilan, kerukunan, serta kepatuhan yang dapat diterima secara penuh oleh semua pihak (Rauf 2008). Segenap tokoh adat Kei, diantaranya JP. Rahail dan Taher Hanubun (saat ini menjabat sebagai Bupati Maluku Tenggara) berkeliling di Kepulauan Kei untuk membangun komunikasi dan dialog berlandas pada hukum adat. Mekanisme rekonsiliasi dilakukan dengan menyelenggarakan musyawarah adat pada semua jenjang hingga diperoleh permufakatan yang dapat diterima oleh kedua belah pihak.

Penerimaan dan kepatuhan masyarakat Kei kepada hukum adat *Larvul Ngabal* sebagai mekanisme rekonsiliasi pada konflik bernuansa agama tersebut, membuat proses rekonsiliasi berlangsung cepat dan efektif. Masyarakat Kei berpandangan bahwa hukum adat dirasakan lebih membawa pada rasa keadilan dan muatan serta mekanismenya mudah dipahami oleh semua lapisan masyarakat (wawancara, Efrem Silubun, budayawan Kei, 23/03/2021). Efektivitas pendekatan hukum adat terlihat dengan cepatnya konflik mereda, terhitung sejak Juli 1999, proses rekonsiliasi bergulir. Selama tujuh bulan proses rekonsiliasi dilakukan di seluruh Kepulauan Kei, hingga pada Februari 2000 konflik bernuansa agama di Kei telah dianggap selesai. Saat yang sama, konflik dalam skala besar masih terjadi di beberapa daerah Maluku dan Maluku Utara lainnya, khususnya di Kota Ambon. Konflik Maluku mulai mereda saat dilakukan konferensi Malino pada Februari 2002 (Ansori et al 2014,3). Namun, konflik Maluku (khususnya Ambon) dapat

dikatakan selesai pada 2004, empat tahun setelah berakhirnya konflik di Kepulauan Kei.

Proses rekonsiliasi konflik dilakukan dengan mekanisme penyelesaian adat yang dalam hukum adat Kei disebut *Ken Sa Faak*.[6] Mekanisme *Ken Sa Faak* memiliki makna kedua pihak yang berkonflik masing-masing mengakui kebenaran serta kesalahan yang dilakukan. Dalam pengertian mengakui kesalahan yang dilakukan oleh pihaknya dan mengakui kebenaran yang ada pada pihak lain. Semua pihak diminta untuk jujur mengungkapkan semua perasaannya dan jujur mengungkapkan fakta yang terjadi (*tablo uban ruran*). Kejujuran yang dimaksud berlandaskan kejujuran kepada Tuhan dan leluhur (*tablo duat nit*).

Akhirnya, mekanisme *Ken Sa Faak* menuntut dan menuntun kedua pihak untuk "menatap ke depan dan menoleh ke belakang" (*toil u ne itsa vhak nuiir*). Maksudnya kedua pihak yang telah bersepakat untuk berdamai telah terbangun kesadaran baru untuk lebih berhati-hati di masa depan dengan berpijak pada pengalaman yang telah dialami sebelumnya. Mekanisme *Ken Sa Faak* diakhiri dengan sumpah yang dilakukan oleh kedua belah pihak, bahwa mereka tidak akan mengulangi kesalahan yang dilakukan sehingga tak akan ada lagi konflik yang sama terjadi. Kedua pihak berkomitmen bahkan untuk tidak mengungkit konflik yang telah terjadi kecuali untuk membangun kesadaran serta sebagai pelajaran bagi generasi selanjutnya (Silubun 2004).

Secara simbolik selesainya konflik ditandai dengan upacara adat *wehe belan* (jalan perdamaian) oleh keluarga besar Langgur-Wearhilir sebagai representasi masyarakat Kristen Kei dan Tual sebagai representasi masyarakat Muslim Kei. Upacara adat yang

6. Secara harfiah, *Ken Sa Faak* berarti dua (salah dan benar) dan dua (pihak yang berkonflik) adalah (jika dijumlah) empat. Maksudnya pihak yang berkonflik sejatinya sama-sama memiliki kesalahan sekaligus kebenarannya masing-masing. Intisari dari makna *Ken Sa Faak* adalah pengakuan sadar dari masing-masing pihak atas kesalahannya sendiri, di saat yang bersamaan mengakui kebenaran pihak lawannya (Silubun 2004, 116).

dilakukan pada Februari 2000 tersebut menandai selesainya konflik dan mereka kembali menjadi satu keluarga besar yang tak lagi dipisahkan oleh perbedaan agama. Setelah keseluruhan proses rekonsiliasi dan restorasi konflik selesai dilakukan, kehidupan sosial masyarakat Kei kembali seperti sedia kala, bahkan keeratan dan kekerabatan lebih kuat dari sebelumnya.

Berkaca pada konflik, membuat ikatan adat serta kekerabatan semakin dikuatkan guna membangun harmoni antarumat beragama di Kepulauan Kei. Pengalaman kelam saat konflik menyentak kesadaran masyarakat Kei dan mengingatkan mereka untuk berpegang teguh pada adat serta falsafah hidup yang mempersatukan mereka meski berbeda agama. Gambaran mengenai proses rekonsiliasi konflik hingga berakhirnya konflik dan restorasi pasca konflik sebagaimana yang dijelaskan oleh Albertus Jamlean (tokoh adat, wawancara, 20/03/2021).

> "Konflik Ambon yang berimbas hingga ke Kei merupakan ujian besar bagi keutuhan kami di Kei. Syukurnya, masyarakat terutama tokoh adat segera sadar, sebelum konflik menghancurkan semuanya. Dengan diinisiasi oleh kepala-kepala *rat* dan jajarannya rekonsiliasi dilakukan keliling Kepulauan Kei, mendatangi satu per satu *ohoi*, mengajak mereka berdialog untuk mencari solusi dan segera keluar dari konflik. Saya dan beberapa tim pergi Ke Tual dan saya berbicara di halaman Masjid Agung Tual untuk mengingatkan persaudaraan kami yang terbangun dan tidak boleh terkoyak hanya karena agama. Saya mengingatkan segenap hadirin untuk mengingat kembali kebersamaan, kekerabatan dan ikatan darah sejak leluhur, serta mengingatkan semuanya akan kedurhakaan terhadap leluhur atas apa yang terjadi. Semua pihak saya ajak untuk saling mengakui kesalahan dan kebenaran masing-masing, sehingga semua pihak tidak hanya merasa benar, namun juga merasa salah. Dari Tual saya ikut berkeliling ke beberapa daerah. Sakralitas adat kami angkat pada

momen-momen tersebut, syukurnya semua pihak masih tunduk pada adat. Upaya keras kami membuahkan hasil, terhitung Februari 2000, konflik dinyatakan selesai dan kami hidup seperti sedia kala. Selanjutnya kami bersama membangun, menata, dan membenahi kembali kerusakan baik materiil, mental hingga tatanan sosial budaya Kei sebagai wujud mengobati luka akibat konflik tersebut."

Praktik Terbaik Harmoni Berbasis Adat

Agama sebagai fakta sosial kerap menjadi salah satu sumber intoleransi, diskriminasi dan marginalisasi (Dauda 2021). Mengatasi masalah tersebut perlu ada formulasi kesadaran agar fakta kepelbagaian agama dapat disikapi bersama dengan kearifan dalam bingkai persatuan dan persaudaraan. Prinsip agama yang berlandaskan adat menjadikan adat pada masyarakat Kei menjadi katup kohesi yang mempersatukan sekaligus sebagai konsensus dan nilai bersama yang menjembatani perbedaan agama di antara masyarakat Kei.

Ikatan adat menjadi jembatan sosial, oleh karena itu atas nama adat masyarakat Kei bersatu tanpa memandang perbedaan agama. Agama yang berlandaskan adat mengikat masyarakat Kei yang berbeda agama dalam persatuan dan persaudaraan. Mekanisme sosialisasi nilai dan norma adat berlangsung dengan sangat baik, sehingga menghadirkan harmoni dalam tataran sosial meski hidup dalam perbedaan (Ritzer dan Goodman 2012). Fakta ini terimplementasi melalui fakta sosial berupa praktik terbaik harmoni dalam relasi antarumat beragama pada berbagai sendi kehidupan.

Praktik terbaik harmoni dalam kehidupan antarumat pada masyarakat Kei tumbuh dari kekuatan adat. Filosofi *Ain ni Ain* sebagai kearifan lokal yang dimaknai sebagai persaudaraan antarsesama masyarakat Kei tanpa memandang agama. Filosofi *ain ni ain* terimplementasi melalui praktik saling membantu

(*yelim*) serta budaya gotong-royong (*maren*) (Tildjuir 2017). Secara etimologis, *yelim* berakar pada kata *ye* dan *lim* yang berarti kaki dan tangan. Makna simboliknya, kaki melangkah dan tangan memberi. *Yelim* merupakan prosesi adat dalam bingkai hubungan kekerabatan maupun pertemanan dengan memberi bantuan berupa uang maupun barang. Sedangkan *maren* adalah bantuan dalam bentuk jasa atau tenaga. *Yelim* serta *maren* berlaku di semua hajatan pada momen *life cycle* (siklus hidup) mulai dari kelahiran hingga kematian. *Yelim* serta *maren* juga diperuntukkan membantu kerabat atau masyarakat di desa sekitar yang berhajat mendirikan rumah ibadat, yang kemudian disebut *yelim/maren* masjid/gereja (wawancara Albertus Jamlean, 20/03/2021).

Perasaan dan kesadaran sebagai satu kesatuan kolektif mendorong hadirnya perasaan yang dalam adat Kei disebut *fanganan* yang artinya saling mengasihi. *Fanganan* adalah dorongan afektif dalam kesadaran masyarakat Kei yang akhirnya melahirkan perasaan yang tergerak untuk saling membantu. Implementasi dalam tindakan sosial saling membantu tersebut yang diwujudkan dalam *yelim* dan *maren*. Sistem dan struktur adat Kei mengatur secara sistematis mekanisme kerja terkait *yelim* dan *maren* tersebut. Intinya dalam mekanisme kerja tersebut adalah penegasan dan peneguhan relasi persudaraan antara yang datang membantu dan yang empunya hajat sebagai pihak yang dibantu. Dalam kaitannya dengan relasi antarumat beragama, mekanisme kerja yang berlaku pada hakikatnya adalah sama. Saudara yang berbeda agama datang memberi bantuan tenaga dengan bergotong-royong (*maren*) serta bantuan material (*yelim*) untuk pembangunan rumah ibadat tersebut.

Pteter Elmas (2004,74-75) menceritakan pengalamannya yang menggambarkan betapa kearifan lokal Kei sangat fungsional menjadi formula pengikat kohesi sosial masyarakat yang berbeda agama saat pembangunan rumah ibadat. Pieter Elmas Bersama rekan-rekannya organisasi MUDIKA (Muda-Mudi Katolik) di desanya datang di desa tetangga untuk

ikut bergotong-royong (*maren*) mendirikan masjid. Anggota MUDIKA seharian penuh bekerja dan menginap di desa tersebut guna menyelesaikan pembangunan masjid. Keesokan harinya ketika mereka berpamitan untuk pulang, ketua MUDIKA menyampaikan kalimat, "adat menuntun kami untuk datang membangun masjid ini, masjid ini milik kita bersama, silakan dipergunakan untuk melaksanakan ibadah sesuai dengan agama kalian".

Praktik harmoni dengan saling membantu pada pendirian rumah ibadat (masjid maupun gereja) seperti telah menjadi kewajiban adat yang tak tertulis. Warga desa yang berhajat mendirikan atau memperbaiki rumah ibadat mereka, akan mengirimkan pemberitahuan secara adat pada masyarakat di desa sekitar, baik yang seagama maupun tak seagama. Jika tak ada pemberitahuan akan memancing ketersinggungan karena merasa tak dianggap lagi sebagai saudara (*basudara*). Ketika peletakan batu pertama atau hari dimulainya pembangunan, orang-orang dari desa sekitar akan datang membawa *yelim* dan ikut serta menyumbangkan tenaga dalam pembangunan (*maren*).

Tatkala Masjid Agung Tual dibangun, masyarakat dari Desa Taar yang beragama Kristen datang memberi bantuan tenaga dan materi, kubah megah di Masjid Agung Tual merupakan *yelim* dari masyarakat Desa Taar. Sebaliknya ketika warga Taar merenovasi gereja mereka, umat Islam dari Tual dan sekitarnya datang dengan *yelim* dan *maren*. Seorang pendeta bercerita, ketika plafon gerejanya diperbaiki, warga Muslim datang memberi bantuan tanpa diminta, jemaat gereja merasa terbantu dengan kehadiran warga Muslim tersebut (Sabara 2019).

Di Pulau Kei Besar, praktik harmoni pendirian rumah ibadat juga terjadi, yang paling aktual (saat penulis melakukan riset pada Februari-Maret 2021 adalah pendirian Masjid Jami Wardan El di Desa Banda Eli. Dalam pendirian masjid tersebut, masyarakat dari desa tetangga yang beragama Kristen

maupun Katolik ikut terlibat aktif dalam seluruh rangkaian pendirian masjid tersebut. Menurut Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kabupaten Maluku Tenggara, Arifin Difinubun (wawancara, 15/02/2021) bercerita tentang pendirian sebuah masjid di salah satu kampung di Kei Besar, penduduk Muslim di kampung tersebut jumlahnya sangat sedikit dan dikelilingi oleh kampung-kampung Kristen maupun Katolik. Namun, yang menarik adalah masyarakat Kristen dan Katolik sangat antusias dalam mensukseskan pendirian masjid tersebut. Banyak kisah-kisah lainnya mengenai praktik harmoni dalam pendirian rumah ibadat di wilayah Kepulauan Kei.

Praktik terbaik dalam relasi antarumat, khususnya dalam hal pembangunan rumah ibadat di Kepulauan Kei dapat dikatakan sebagai pengejawantahan nilai dan hukum adat. Sebagai fakta sosial, merupakan praktik terbaik harmoni yang menjalin hubungan kerjasama dalam ikatan solidaritas dan harmoni yang indah dalam kebersamaan. Nilai dan hukum adat di Kei dikonkretisasi sehingga terbangun relasi pro-eksistensi antarumat beragama. Toleransi yang dipraktikkan telah mencapai bentuk toleransi aktif, di mana perbedaan yang ada dirawat dan dirayakan bersama. Kekuatan adat tumbuh dari kesadaran bersama yang membuat harmoni antarumat beragama menjadi terintegrasi. Ikatan dan kepatuhan terhadap adat membentuk pola pikir dan relasi sosial yang merupakan hasil sintesa dan integrasi unsur sosio-kultural serta sosio-religi (Jati 2013).

Hasilnya, pada masyarakat Kei adat secara efektif berhasil menjadi perekat perbedaan, termasuk perbedaan agama serta efektif dalam penyelesaian masalah yang ditimbulkan oleh perbedaan agama, diantaranya melalui praktik terbaik dalam pembangunan rumah ibadat. Keterlibatan aktif dalam pembangunan rumah ibadat saudara yang berbeda agama yang didasarkan pada panggilan adat dan ikatan kekerabatan, sebagaimana dituturkan oleh seorang informan:

> "Saya terlibat dalam kepanitiaan pembangunan Masjid Al-Manafi karena merasa terpanggil oleh panggilan adat dan dorongan ikatan kekerabatan dengan saudara saya, Muslim Dian Pulau. Kami dengan mereka adalah masih berhubungan sepupu, karena kami berasal dari nenek moyang yang sama. Perbedaan keyakinan tidak membuat kami harus saling berjarak satu sama lain. Budaya Kei dan ajaran Kristen yang saya imani menuntut saya untuk menyebarkan kasih kepada seluruh manusia yang diwujudkan dalam keterlibatan aktif memberikan bantuan yang bisa saya berikan, ketika saudara Muslim saya membangun rumah ibadat mereka." (wawancara Nickson Meturan tokoh pemuda Kristen, 05/03/2021)

Praktik terbaik harmoni tidak hanya berkenaan dengan pembangunan rumah ibadat, namun juga pada berbagai bidang keagamaan lainnya, seperti perayaan hari besar keagamaan. Hal yang biasa terjadi bila seorang Muslim menjadi ketua panitia Natal bersama atau seorang Kristen menjadi ketua panitia Halal bi halal. Saraju Sarwadan, Imam Masjid Nurul Huda Ohoidertawun menceritakan bahwa dia pernah menjadi panitia Natal bersama yang diadakan di desanya. Dia menerima amanah tersebut sebagai perwujudan toleransi yang dilandasi oleh sikap *fanganan* (kasih-sayang) dalam adat Kei. Banyak sekali penulis mendapatkan informasi mengenai berbagai praktik terbaik harmoni antarumat di Kei. Di antaranya yang cukup berkesana dalah ketika seorang pastor ikut berdoa sesuai dengan tata cara Katolik saat salah seorang kerabatnya mengadakan acara manasik haji yang dalam adat Kei disebut *Bib Maf*.[7]

7. *Bib Maf* secara harfiah berarti "kambing maaf", yaitu tradisi masyarakat Muslim Kei dalam rangka melakukan permohonan maaf kepada semua kerabat dalam rangka persiapan pelaksanaan ibadah haji. Acara *Bib Maf* dilakukan dengan mengundang semua kerabat, baik Muslim maupun non Muslim, empunya hajat biasanya memotong kambing sebagai hidangan saat acara (Nuhuyanan et al. 2022).

Momen lain yang menunjukkan praktik terbaik harmoni adalah ketika terjadi kedukaan. Saraju Sarwadan menuturkan suasana tersebut saat terjadi momen kedukaan:

> Ketika ada kematian warga, baik yang meninggal tersebut Muslim maupun Kristen segenap warga memberi bantuan sesuai perannya. Bila seorang Muslim yang wafat, warga Kristen mengambil peranan membantu persiapan penguburan, misalnya menyediakan papan dan menggali liang kubur. Warga Kristen melakukan hal tersebut guna memberi kesempatan pada saudara Muslim mereka agar berfokus pada penyelenggaraan jenazah sesuai dengan tuntunan agama Islam. Demikian halnya bila yang wafat warga Kristen, warga Muslim akan sibuk membantu membuat peti, menggali kubur dan lainnya, Saudara Kristen diberikan kesempatan untuk fokus pada ibadat pemberkatan jenazah sebelum dikubur. Ketika warga Muslim mengadakan acara tahlilan, saudara Kristen terlibat dalam pelaksanaan acara, ibu-ibu datang membawa makanan dan ikut memasak, bapak-bapak membantu mengumpulkan kayu bakar, mengatur kursi dan lainnya. Sebaliknya kami warga Muslim ikut membantu ketika saudara Kristen mengadakan acara ibadat malam-malam penghiburan setelah kematian. Tradisi ini telah berlangsung lama dan kami lakukan berdasarkan panggilan adat" (wawancara, 29/03/2019)

Agama yang berlandaskan adat, sehingga adat berhasil menjembatani jurang perbedaan yang ada melahirkan praktik harmoni antarumat yang mengarah pada praktik pluralisme dalam aras lokal. Kekuatan adat berhasil menghadirkan semangat komunalisme yang berhasil menghadirkan model toleransi yang bukan sebatas pengakuan, namun penerimaan secara penuh dengan saling mendukung, merawat bahkan merayakan perbedaan.

Masyarakat Kei tak hanya menerima perbedaan sebagai kenyataan, lebih dari itu perbedaan diterima, dihargai dan dirayakan. Ikatan adat menjadi basis kultural yang meniscayakan perbedaan agama diterima secara penuh melalui sebuah ikatan persaudaraan komunal. Ikatan adat membangun kesadaran kultur yang mengikat secara kolektif sehingga perbedaan keyakinan yang ada dapat diatasi dan jarak sosial dapat dijembatani. Sebuah praktik toleransi, model toleransi yang dihadirkan sejalan dengan konsep Jeremy Menchik tentang praktik toleransi di Indonesia sebagai model "toleransi tanpa liberalisme" (Menchik 2016).

Model praktik terbaik harmoni yang berlandaskan ikatan adat lebih mendasarkan pada hubungan harmoni yang berbasis komunalisme yang didasarkan pada ikatan dan kepatuhan pada nilai komunal. Komunalisme yang disebut oleh Menchik tersebut berbasis nilai dan norma adat sebagai modal kultural yang menjadi katup kohesi pengikat kepelbagaian identitas agama. Hal ini merupakan model pluralisme agama pada komunitas lokal yang secara prinsipil berbeda dengan konsep pluralisme agama di Barat yang lebih mendasarkan pada prinsip liberalisme dengan menekankan individu sebagai basisnya. Pendekatan liberal berdiri untuk menghormati pluralitas (Hummelstedt et al 2021). tentu dengan penekanan pada individual (Gamester 2022). Namun, pluralisme pada masyarakat lokal di Indonesia menekankan penghargaan pada keragaman berbasis komunitas dan nilai-nilai komunal.

Larvul Ngabal serta *Ain ni Ain* serta mekanisme kerjanya dalam sikap *fanganan* (kasih-sayang), *yelim* (saling membantu), dan *maren* (gotong-royong) di Kepulauan Kei meletakkan dasar bagi semangat komunalisme dan ikatan kolektif untuk saling menerima, menghargai bahkan merayakan perbedaan. Model pluralisme pada komunitas lokal merupakan temuan penting dalam penelitian ini yang dapat diduplikasi dan direplikasi sebagai model pengelolaan keragaman pada daerah lain di Indonesia.

Duplikasi dan replikasi model tersebut dapat ditempuh melalui pendekatan edukasi kultural maupun kebijakan yang bersifat struktural, agar masyarakat Indonesia dapat keluar dari problem intoleransi, diskriminasi serta kekerasan atas nama agama.

Pluralisme lokal sebagai bentuk praktik terbaik harmoni antarumat pada masyarakat Kei merupakan sebuah model pluralisme yang mendukung penuh multikulturalisme dengan mengabaikan keistimewaan mayoritas. Fakta multikulturalisme pada masyarakat Kei mendukung penuh keseimbangan antara hak semua kelompok agama. Keseimbangan ini tak sekadar menghadirkan kesetaraan hak dan jaminan kebebasan, lebih dari itu adalah saling memfasilitasi dalam menjalankan ibadat. Fakta ini terlihat dengan saling membantu dalam pembangunan rumah ibadat atau pelaksanaan kegiatan keagamaan lainnya. Model multikulturalisme ini adalah model pro-eksistensi yang saling mendukung dalam perbedaan.

Pluralisme dan multikulturalisme tentu bukan sekedar ko-eksistensi yang pasif dengan tetap menghadirkan polarisasi kelompok agama yang tidak saling bekerjasama. Pluralisme dan multikulturalisme pada komunitas lokal berdasarkan hasil temuan penelitian ini adalah perjumpaan yang intensif dan kerjasama aktif antarkelompok agama dengan didasarkan pada ikatan kebersamaan dan solidaritas komunal. Nilai dan norma adat diterima sebagai *common platform* (konsensus) dan *common value* (nilai bersama) yang mengikat kebersamaan dalam ruang perjumpaan.

Praktik kerjasama aktif baik dalam kegiatan sosial, budaya maupun keagamaan penuh dengan praktik simbolik yang sarat dengan pemaknaan mendalam yang digali dari falsafah, nilai dan konsep-konsep etik yang bersendikan adat sebagai landasan dalam hidup harmoni antarumat beragama. Praktik *yelim* dan *maren* di Kei adalah model gotong-royong yang menjadi ruang perjumpaan antarkelompok agama sekaligus menjadi ruang sosial yang semakin menguatkan ikatan kebersamaan dan

kekerabatan. Walhasil, praktik terbaik harmoni yang mencirikan praktik pluralisme dalam aras lokal pun tumbuh, dirawat, dikuatkan dan dilestarikan dengan adat sebagai kekuatan utamanya.

Penutup

Kepulauan Kei merupakan wilayah teritori adat yang masih memegang teguh adat, khususnya hukum *Larvul Ngabal* dan falsafah *Ain ni Ain*. "Agama berlandaskan adat" (*agam ni bavilun adat*) merupakan prinsip yang menggambarkan relasi agama dan adat pada masyarakat Kei. Prinsip tersebut dipegang teguh dan berhasil mengatasi problem sosial yang ditimbulkan akibat perbedaan agama yang dianut oleh masyarakat Kei. Agama berlandaskan adat terwujud dalam praktik sosial hidup bersama dalam perbedaan, adat berada pada posisi yang lebih di atas dari agama.

Superioritas adat atas agama menjadikan praktik sosial keagamaan umumnya masyarakat Kei dapat "saling memasuki" dalam beberapa ranah, yang jika di daerah lain mungkin dipandang sebagai toleransi yang "kebablasan". Relasi agama dan adat juga tergambar dalam penyandingan Tuhan dan leluhur yang menyimbolkan penyandingan agama (Tuhan) dan adat (leluhur). Melanggar hukum agama berarti berdosa kepada Tuhan, sedangkan melanggar hukum adat berarti durhaka kepada leluhur.

Keutuhan dan harmoni antarumat beragama di Kei sempat terkoyak ketika pengaruh konflik bernuansa agama yang terjadi di Maluku berimbas hingga ke Kei. Namun, dengan pendekatan adat konflik tersebut berhasil dengan cepat mereda. Konflik yang terjadi dari akhir Maret hingga Juni 1999, segera direkonsiliasi dengan pendekatan adat melalui mekanisme rekonsiliasi adat Kei, yaitu *Ken Sa Faak*. Proses rekonsiliasi berlangsung dari Juli

1999 hingga Februari 2000 dan berhasil mengakhiri konflik serta merestorasi dampak yang ditimbulkan akibat konflik baik materil maupun psikis.

Dibandingkan wilayah Maluku lainnya, Kepulauan Kei merupakan daerah yang paling cepat menyelesaikan konflik bernuansa agama. Kei merupakan potret efektivitas rekonsiliasi dan restorasi konflik agama berbasis adat. Efektivitas pendekatan adat dalam merekonsiliasi dan merestorasi konflik karena pihak-pihak yang berkonflik segera menyadari dan kembali pada prinsip "agama berlandaskan adat".

Norma (*Larvul* Ngabal), nilai (*Ain ni Ain*), dan praktik adat (*fanganan, yelim* dan *maren*) secara efektif berhasil menjadi jembatan sosial yang membangun praktik terbaik harmoni antarumat beragama di Kepulauan Kei. Praktik terbaik harmoni tersebut terwujud dalam pembangunan rumah ibadat yang saling membantu antara warga Muslim dan Kristen, perayaan hari besar keagamaan (Idulfitri dan Natal), dan pada momen-momen sosial keagamaan lainnya. Jarak sosial akibat perbedaan agama menjadi retas dan menghadirkan praktik harmoni antarumat yang mengarah pada praktik pluralisme berbasis komunalisme.

Praktik terbaik harmoni pada masyarakat Kei menggambarkan bentuk praktik pluralisme di mana masyarakatnya saling mendukung, merawat dan merayakan perbedaan. Imam masjid menjadi ketua panitia Natal bersama, seorang pastor yang ikut mendoakan calon haji dan fakta-fakta praktik terbaik lainnya menggambarkan kuatnya ikatan komunal yang berlandaskan ikatan adat dan kekerabatan mengatasi jurang perbedaan keyakinan pada masyarakat Kei.

Daftar Pustaka

Adib, Mohammad. (2012). "Agen dan Struktur dalam Pandangan Piere Bourdieu." *BioKultur* I (2): 91–110.

Ansori, Mohammad Hasan et al. (2014). *Segregasi, Kekerasan dan Kebijakan Rekonstruksi Pasca Konflik di Ambon*. Jakarta: The Habibie Center.

Ashaf, Abdul Firman. (2006). "Pola Relasi Media, Negara, dan Masyarakat: Teori Strukturasi Anthony Giddens sebagai Alternatif." *Sosiohumaniora* 8 (2): 205–18.

Barraud, Cécile. (2005). "Symétrie, Dissymétrie et Hiérarchie Histoire d'Un Côté Dans La Société de Kei (Moluques, Insulinde)." *L'Homme Revue Française d'anthropologie* 174: 45–73.

Basman et al. (2012). *Sejarah Sosial Kerajaan Hitu Ambon*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

Bräuchler, Birgit. (2015). *Reconciliation and the Revival of Tradition. The Cultural Dimension of Peace*. New York: Palgrave Macmillan.

Bukido, Rosdalina et al. (2018). "Customary Law of Larwul Ngabal in the Implementation of Regional Autonomy in North Moluccas." *Hasanuddin Law Review* 4 (2): 242–55.

Dauda, Kazeem Oluwaseun. (2021). "Islamophobia and Religious Intolerance: Threats to Global Peace and Harmonious Co-Existence." *Qudus International Journal of Islamic Studies* 8 (2): 257–92.

Dauh, I Putu Agus Arya, I Ketut Sukadana, dan I Made Minggu Widyantara. (2020). "Peran Pranata Adat dalam Pencegahan Konflik antara Kelompok Masyarakat Adat." *Jurnal Preferensi Hukum* 1 (1): 133–38.

Elmas, Pieter. (2004). "Perjalanan Menemukan Jati Diri:

Menelusuri Jejak Konflik dan Landasan Rekonsiliasi dalam Masyarakat Kei." dalam PM. Laksono dan Roem Topatimasang. *Ken Sa Faak: Benih-Benih Perdamaian Dari Kepulauan Kei*. Yogyakarta: Insist Press; 69-112.

Fahrudin, Ali. (2016). "Masuknya Islam di Maluku Tenggara dan Peran Masjid Al-Mukarromah Sebagai basis Penyebarannya." *Jurnal Lektur Keagamaan* 14 (1): 55–84.

Gamester, Will. (2022). "Truth Pluralism without Domains." *Synthese* 200 (5): 1–18.

Giddens, Anthony. (2009). *Problematika Utama dalam Teori Sosial: Aksi, Struktur, dan Kontradiksi dalam Analisis Sosia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

———. 2010. *Teori Strukturasi: Dasar Dasar Pembentukan Struktur Sosial Masyarakat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Hamdi, Ahmad Zainul. (2021). "Constructing Indonesian Religious Pluralism: The Role of Nahdlatul Ulama in Countering Violent Religious Extremism." *Journal of Indonesian Islam* 15 (2): 433–64.

Hanurawan, Fattah. (2016). *Metode Penelitian Kualitatif untuk Ilmu Psikologi*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Harpham, Trudy, Emma Grant, dan Elizabeth Thomas. (2002). "Measuring Social Capital within Health Surveys: Key Issues." *Health Policy and Planning* 17 (1): 106–11.

Hooe, Todd Ryan. (2012). "Little Kingdoms: Adat and Inequality in the Kei Islands, Eastern Indonesia." *Disertas*i Pittsburgh University.

Hummelstedt, Ida P et al. (2021). "Diversity as the New Normal and Persistent Constructions of the Immigrant Other – Discourses on Multicultural Education among Teacher Educators." *Teaching and Teacher Education* 108 (1).

Jati, Wasisto Raharjo. (2013). "Kearifan Lokal sebagai Resolusi Konflik Keagamaan." *Walisongo* 21 (2): 393–416.

Kudubun, Elly Esra. (2016). "*Ain ni AIn*: Kajian Sosio-Kultural Masyarakat Kei tentang Konsep Hidup Bersama dalam Perbedaan." *Cakrawala* 5 (2): 163–90.

Laksono, PM, dan Roem Topatimasang. (2004). *Ken Sa Faak Benih-Benih Perdamaian dari Kepulauan Kei*. Yogyakarta: Insist Press.

Madjid, Nurcholish. (1999). *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*. Jakarta: Paramadina.

Menchik, Jeremy. (2016). *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nashir, Haedar. (2012). "Memahami Strukturasi dalam Perspektif Sosiologi Giddens." *Sosiologi Reflektif* 7 (1): 1–9.

Nugroho, Bambang Daru. (2016). *Hukum Adat dan Kearifan Lokal*. Bandung: Unpad Press.

Nuhuyanan, Fatima et al. (2022). "Potret Tradisi *Bib Maaf* Pada Keberangkatan Haji Masyarakat Desa Dullah Laut Kepulauan Kei Maluku Tenggara." *Potret Pemikiran* 26 (2): 191–212.

Rahail, JP. (1993). *Larwul Ngabal: Hukum Adat Kei, Bertahan Menghadapi Arus Perubahan*. Jakarta: Yayasan Sejati.

———. (1995). *Bat Batang Fitroa Fitnangan: Tata Guna Tanah dan Laut Tradisional Kei*. Jakarta: Yayasan Sejati.

Rahawarin, Yunus. (2013). "Kerjasama Antarumat Beragama: Studi Rekonsiliasi Konflik Agama di Maluku dan Tual." *Kalam* 7 (1): 95–120.

Rauf, Abd. (2008). "Peran Hukum Adat *Lar Vul Ngabal* dalam Penyelesaian Konflik Antarumat Beragama di Kepulauan Kei." *Disertasi*. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Revo, Ignatius S.S. (2019). "Kepercayaan Arkais Masyarakat Kei." *Jurnal Fides et Ratio* 4 (2): 3–17.

Ritzer, George, dan Douglas J. Goodman. (2012). *Teori Sosiologi Modern Edisi Keenam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Grup.

Sabara. (2019). "Potret Kerukunan Umat Beragama Berbasis Kearifan Lokal di Desa Ohoidertawun, Kabupaten Maluku Tenggara." *Penamas* 32 (1): 427–44.

———. (2022). "Perempuan dalam Kearifan Lokal Suku Kei." *Mimikri: Jurnal Agama dan Kebudayaan* 8 (1): 162–88.

Sabara, dan Aksa. (2022). "Religious Harmony Through the Establishment of a House of Worship Based on Local Wisdom." *Al-Qalam* 28 (2): 279–92.

Sabara et al. (2022). 2022. "Concepts and Practices of Religious Moderation in Kei Local Wisdom." dalam *Proceedings of the 9th Asbam International Conference (Archeology, History, & Culture In The Nature of Malay) (ASBAM 2021)*, 660:680–86. Atlantis Press.

Silubun, Efrem. (2004). "*Ken Sa Faak*: Kerangka Kerja Rekonsiliasi Dan Pengungkapan Kebenaran Menurut Adat Kei." dalam PM Laksono dan Roem Topatimasang. *Ken Sa Faak: Benih-Benih Perdamaian dari Kepulauan Kei*. Yogyakarta: Insist Press; 113–35.

———. (2020). *Larvhul Ngabal: Menyingkap Kembali Hukum Adat Kei*. Yogyakarta: Insist Press.

Spradley, James P. (1997). *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Sugiyono. (2012). *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alvabeta.

Suminar, Panji. (2020). "Relasi Agen dan Struktur: Ruang Negosiasi dalam Pengelolaan Sumberdaya Hutan di Kabupaten Lebong." *Jurnal Sosiologi Nusantara* 6 (1): 55–76.

Tamarasari, Desi. (2002). "Pendekatan Hukum Adat dalam Menyelesaikan Konflik Masyarakat pada Daerah Otonom." *Jurnal Kriminologi Indonesia* 2 (I): 37–47.

Tildjuir, Yuditha Gianti. (2017). "*Ain ni Ain* sebagai Pendekatan Konseling Perdamaian Berbasis Budaya." *Disertasi* Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga.

Tiwery, Weldemina Yudit. (2018). "*Larvul Ngabal* dan *Ain Ni Ain* Sebagai Pemersatu Kemajemukan di Kepulauan Kei Maluku Tenggara." *Sosiologi Pedesaan* 6 (1): 8–15.

Toatubun, F. Arifin. (2018). *Sejarah Pendidikan Islam di Kota Tual*. Jakarta: Arti Bumi Intaran.

Walzer, Michael. (1997). *On Toleration*. London: Yale University Press.

Yusuf, Muhamad et al. 2021. "Persepsi Hukum Adat *Larvul Ngabal* pada Masyarakat Kei Perantauan di Kota Jayapura Provinsi Papua." *Poros Onim* 2 (1): 20–36.

NUSANTARA INSTITUTE

BAB 3

Mantra, Sabda, dan Sastra: Kata-Suara dalam Ritual Adat Untuk Leluhur dan Tuhan

Zulfikar Riza Hariz Pohan

Pendahuluan

Salah satu isu menarik dalam kajian studi agama yang mengundang berbagai perdebatan, tuduhan dan polemik adalah soal penggunaan dan posisi mantra dalam agama-agama lokal (*indigenous religions*) di Indonesia. Dalam studi agama, sejak abad XIX mantra dan agama dibedakan peran dan fungsinya. Mantra oleh para sarjana klasik diposisikan sebagai magi (*magic*), atau dalam bahasa yang peyoratif setarik nafas sebagai santet, tenung, dan sebagainya berbeda dengan agama yang rasional, heterodok, terbuka dan institusional.

Namun, dalam tradisi masyarakat adat dan penghayat kepercayaan di Indonesia, mantra memiliki posisi inti dalam ritual keagamaan dan adat. Mantra dalam masyarakat Jawa adalah ujung tombak dari ritual-ritual seperti *tarakbrata, wungon, kungkum, miterbawono* sampai *semedi*. Penghayat di Merapu, Kaharingan, Parmalim pun melakukan berbagai ritual dan persembahan untuk syarat kepantasan merapal mantra. Mantra dengan demikian adalah puncak dari ritual adat keagamaan yang dilakukan oleh sebagian besar penghayat di Indonesia.

Fungsi mantra berkisar pada pengobatan, menjauhkan bala, atau ketenangan hidup. Mantra dipercayai sebagai medium antara manusia dengan alam spiritual '*yang ilah*i' atau gaib entah leluhur ataupun Tuhan. Mantra disusun dengan kata-kata indah (*sabda*), bunyi dengan ketukan dan nada bahkan dengan tarian. Dalam melakukan ritual, mantra bagi para penghayat mutlak sifatnya. Merapal mantra adalah cara untuk berkomunikasi dengan entitas supranatural, sedangkan ritual 'hanyalah' kepantasan seseorang apakah ia memenuhi syarat untuk dapat merapal mantra. Dengan kata lain, puncak dari ritual keagamaan adalah mantra. Itu sebabnya, mantra memiliki bahasa dan susunan kata yang baku, konstan dan tentu saja sakral.

Memang, mantra tidak hanya melekat dalam ritual-ritual agama lokal, agama dunia (*world religions*) juga kerap memiliki mantra tersendiri dengan gaya, medium dan bahasa yang berbeda. Sebagai susunan kata dan bahasa yang baku, mantra memiliki sinonim/muatan yang sama dengan doa, zikir, misa dan lain-lain dalam ritual agama-agama dunia. Namun, mantra mengalami penyempitan konotasi yang seolah diasosiasikan hanya kepada aktor-aktor ritual devian seperti dukun, pawang hujan atau pesulap. Padahal, para penghayat kepercayaan masih cukup akrab dengan istilah mantra dengan kegunaan yang sama sebagaimana pembacaan zikir, wirid atau ekaristi dalam paradigma penganut agama-agama dunia.

Jika ditilik lebih lanjut, mantra memang memiliki beberapa varian. Masyarakat adat Minangkabau menganggap mantra sebagai bagian dari sastra dalam seni tutur dalam melakukan pengobatan, petuah hidup atau doa. Mantra bagi masyarakat adat Melayu adalah lelaku spiritual yang dibungkus dalam kata yang harus dilafalkan. Hal ini diyakini semenjak kemunculan spiritualis Melayu seperti Hamzah Fansuri, Bukhari al-Jauhari, Syamsuddin as-Sumatrani dan Abdurrauf As-Singkily yang dalam amatan kritikus sastra sebagai penyeimbang hubungan antara mantra dan pesan religiusitas yang sublim. Mantra

juga tidak terpatok pada satu definisi yang pasti, setiap agama memiliki pemaknaan sendiri terkait definisi mantra.

Fungsi mantra tetap sebagai medium dalam menyampaikan pujian, harapan dan permintaan. Namun soal definisi belum ditemukan titik temunya dalam kajian studi agama. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, mantra didefinisikan sebagai kata dan ucapan yang (diyakini) memiliki kekuatan gaib. Posisi mantra sebagai hal gaib tentu saja ada benarnya, jika ditarik dari pemahaman masyarakat pada umumnya. Mantra pertama kali disebut Veda (*Verdic*) dan Tantra (*Tantric*) untuk menjelaskan kegiatan spiritual Hindu. Gonda dalam bukunya "*The Indian Mantra*" menyebut mantra berasal dari bahasa Sansekerta, *man* artinya "berfikir" (*to think*) dan *tra* artinya "terbebas" (*liberate*)/ lepas (*rescue*) (Gonda, 1963: 277).

Dalam teks-teks Hindu klasik, mantra awalnya didefinisikan sebagai instrumen berpikir bukan sebagai hal mistis/gaib. Dalam mantra, aktivitas berfikir secara imanen terdapat dalam aktivitas ritual. Ketika melakukan ritual di situlah mantra sebagai instrumen berpikir bekerja, mengambil posisi untuk menjelaskan ketersingkapan dari yang absolut. Maka, jika merujuk pada mantra dalam teks Hindu tradisional mantra memiliki makna yang cukup luas. Untuk menyederhanakan hubungan antara instrumen berpikir dan penyingkapan atas yang absolut ini, Laurie Patton menyebut fungsi mantra sebagai; '*bringing the Gods to mind*' sebagai judul besar penelitiannya mengenai mantra (Patton, 2005).

Dalam prosesnya untuk melakukan penyingkapan pada ritual, mantra menyangkut pada hal-hal yang eksistensial dan epistemologis (Tumanggor, 2017). Manusia dalam kepercayaan agama tidaklah utuh eksistensinya jika hanya berpatok pada alam fisik. Kepercayaan pada alam non fisik adalah hal yang harus diyakini manusia dalam proses ritual, mantra berperan sebagai penyingkap dimensi batin dan menyambungkannya dengan dimensi fisik manusia. Mantra sebagai Instrumen

pikiran menyeimbangkan hubungan antara yang batin dan yang fisik. Agar mantra dapat menjelaskan realitas dan melihat tanda dari yang absolut, mantra membutuhkan kata, struktur bahasa dan pengalaman. Maka, untuk menjelaskan yang tersembunyi dan yang absolut tadi, mantra juga berpijak pada indera dan akal, mengkomparasikan pengetahuan batin secara empirik dan rasional.

Namun demikian, mantra dalam aplikasinya pada ritual agama, mantra tidak berporos mutlak pada indera dan akal yang memiliki sifat terbatas dan berdampak membatasi. Dalam ritual agama, tidak semua hal mampu ditakar secara inderawi dan rasional, sebab ritual adalah cara manusia untuk meloloskan diri dari keterbatasan fisik. Mantra memfasilitasi hal tersebut secara epistemologis, menyediakan instrumen berfikir menyingkap kebebasan eksistensi melalui pengetahuan/paradigma yang mantra tawarkan.

Ada pola mantra yang tidak memiliki struktur baku sebagaimana bahasa-bahasa yang mudah dipahami. Kadang, mantra hanya berupa pekikan, gumam atau geraman. Jika mantra ditempatkan sebagai bagian dari sastra lisan, maka yang dapat dijelaskan dari sana ialah bahwa ada unsur penciptaan seni yang bersumber dari ketidaksadaran. Ketidaksadaran atas dasar fantasi yang muncul dari dorongan psikis dan hasrat yang direpresi oleh realitas dan norma. Singkatnya, mantra sebagai instrumen berpikir adalah juga kata yang dirapal dan memiliki hubungan dengan alam di luar alam fisik terkait pendalaman spiritual atau meditasi.

Di Indonesia, mantra sering disamakan dengan tradisi masyarakat lokal 'animistik' seperti *tabas-tonggo*, *rajah*, *jampi* dan lain sebagainya. Maka muncul anggapan pejoratif, bahwa mantra akan setarik nafas dengan tingkah orang yang membakar dupa sambil komat-kamit menyemburkan air putih. Namun demikian, terlalu naif untuk membayangkan bahwa mantra sepenuhnya tidak memiliki intensi sosial apapun selain

pendalaman spiritual. Hal yang harus ditakar adalah bahwa mantra juga memiliki sisi gelap. Mantra berada di persimpangan jalan antara mantra baik dan mantra jahat (Burchett, 2008: 818).

Dalam tulisan singkat ini (sayangnya) tidak membahas mantra jahat, seperti *guna-guna*, racun atau santet, tetapi membahas mantra dalam relasinya untuk menyembuhkan, menolak bala, dan menenangkan batin/meditasi. Dari dua hal mantra yang berlawanan antara baik dan jahat tadi, menimbulkan perdebatan dan polemik serius dalam studi agama mengenai posisi mantra dalam lelaku religius. Pertanyaan yang mengitari para antropolog dan sarjana studi agama adalah 'apakah mantra bagian dari agama ataukah ia hal lain yang menyusup ke dalam agama?'

Penelitian ini berpatok pada studi sastra lisan, ritual keagamaan penghayat dan masyarakat adat. Data yang dikumpulkan bersifat kualitatif, dengan teknik pengumpulan data berbasis pada analisis literatur (*literature studies*), data-data berbentuk seminar dan wawancara dari para pelaku dan subjek yang menjalani dan meyakini mantra. Untuk lebih objektif, penelitian ini disokong dengan teori-teori studi agama (*religious studies*) dan studi budaya (*culture studies*). Studi agama dalam artikel ini memuat teori genealogi dan teori-teori mengenai paradigma agama lokal (*indigenous religions paradigm*). Genealogi dalam studi agama tidak membatasi definisi agama menjadi karakter yang universal, genealogi membentuk definisi agama sebagai sesuatu yang dinamis (Asad, 1993).

Oleh karenanya, genealogi yang dimaksud dalam tulisan singkat ini untuk melihat posisi mantra sebagai bagian dari ritual keagamaan, meskipun pada dasarnya banyak yang menganggap agama terlepas dari mantra. Pun, banyak yang menyangka ritual masayarakat adat bukan bagian dari agama (bidah/ *heretic*). Sedangkan digunakannya teori paradigma agama lokal dalam tulisan ini untuk memposisikan mantra sebagai upaya merekognisi ritual adat masyarakat penganut agama lokal yang

menggunakan mantra dalam ritual penyembuhan, meditasi dan lain-lain (Maarif, 2017). Maka dengan teori-teori dalam rumpun studi agama ini mampu memberikan arah bagi penjelasan mantra dalam ritual secara lebih inklusif.

Di sisi lain, kajian budaya digunakan untuk menjelaskan mantra dalam posisinya sebagai wujud dari teks kebudayaan yang berupa subjektivitas dalam kehidupan sosial dan politik. Ritual dalam budaya masyarakat dikaji melalui pola sejarah yang dibentuk oleh kesadaran atau subjektivitas yang lebih spesifik sehingga yang menjadi fokus utama bukanlah pada analisa teks (Johnson, 1996). Meskipun di dalam mantra terdapat teks, namun yang akan diteliti lebih mendalam adalah peran teks tersebut dalam wacana keagamaan masyarakat adat dan penganut agama lokal serta hubungannya dengan wacana sosial dan politik. Penelitian ini diharapkan mampu memberikan sumbangan dalam upaya merekognisi masyarakat adat dan pengahayat di Indonesia dalam ritual adat dan kesusastraan.

Mantra dalam Perdebatan

Mantra mengalami pembacaan yang cukup pelik terkait hubungannya dengan ritual agama dan magi. Dalam studi agama klasik, mantra diposisikan sebagai magi, atau dalam bahasa lain diposisikan sebagai santet, tenung, bidah, sihir dan lain sebagainya (Patton, 2005) Magi dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai "sesuatu atau cara tertentu yang diyakini dapat menimbulkan kekuatan gaib dan dapat menguasai alam sekitar" (KBBI).

Dalam budaya populer misalnya, mantra dijadikan sebagai hal magis dan mengundang keajaiban. Serial-serial film, *roman picisan* dan novel-novel pop menggambarkan mantra sebagaimana paradigma Barat melihat mantra di luar daripada agama dan selalu bersinggungan dengan kegaiban, *abradakadavra*. Sebagai

gambaran, bagaimana paradigma Barat menginterpretasikan mantra (*magical language*) dapat disaksikan dalam serial film Harry Potter, misalnya, mantra diposisikan sebagai hal yang tidak memiliki hubungan dengan agama, instrumen berpikir dan meditasi. Hal yang berkebalikan dengan paradigma Timur melihat dan menginterpretasikan mantra.

Penggiringan mantra sebagai hal yang non-religius dan devian dalam agama tidak muncul dari ruang kosong. Beberapa akademisi studi agama dan antropolog, membuat dikotomi antara magi dan ritual keagamaan. Sejak E.B. Tylor dalam *Religion in Primitive Culture* (Tylor, 1871), Bronislaw Malinowski *Magic, Science and Religion* (Bronislaw, 1952), Keith Thomas *Religion and the Decline of Magic* (Thomas, 1971) sampai Rodney Stark dalam *Reconceptualizing Religion, Magic, and Science* (Stark, 2001). Mantra, oleh mereka, masuk ke dalam kategori *magic* bukan agama. Alasan para akademia terdahulu membedakannya terangkum dalam empat perbedaan antara magi dan agama yang penulis rangkum.

Pertama, magi sebagai hal yang heterodok, terlarang dan amoral sedangkan agama bersifat umum (ortodoks) dan dapat diterima masyarakat. Kedua, magi bersifat privat hanya diketahui oleh individu atau kelompok kecil itu sendiri, sedangkan agama bersifat terbuka untuk publik dan dapat dilakukan secara terbuka. Ketiga, magi bersifat pragmatis dan mengandalkan kata-kata, sedangkan agama bersifat transenden yang didasarkan pada pertanyaan manusia mengenai eksistensi manusia, hari akhir dan pengampunan. Kelima, magi memiliki kehendak untuk mengontrol, mengarahkan dan memanipulasi keadaan atau pikiran sedangkan agama mengandalkan kerelaan, ampunan dari dosa.

Mantra dalam kategori di atas memang lebih condong pada hal-hal magi ketimbang agama. Kita ambil kasus pada masyarakat adat Merapu yang memilih Rato sebagai pemegang otoritas dalam membaca mantra. Rato dalam kepercayaan

masyarakat Merapu memiliki kapasitas untuk berkomunikasi kepada leluhur untuk meminta kesembuhan pasien. Tidak banyak yang dapat berkomunikasi dengan leluhur selain Rato, berkomunikasi dengan leluhur melalui mantra bagi masyarakat adat Merapu adalah cara untuk 'mendekati' Tuhan dengan perantara para leluhur. Begitu pula dalam tradisi masyarakat penghayat di Yogyakarta yang menyebut mantra sebagai doa khusus yang secara privat hanya dilakukan oleh orang yang telah melakukan berbagai ritual.

Memang ada mantra yang hanya boleh dibaca dan diamalkan oleh orang-orang yang dianggap mampu saja seperti mantra *Sastrawinadi/Sinengker* (Satunama, 2022: 10 Maret 2022). Dari dua contoh kasus tersebut, mantra, apabila disambungkan dengan klasifikasi yang diciptakan oleh sarjana-sarjana agama di atas, maka mantra telah masuk ke dalam ranah magi bukan agama. Boleh jadi anggapan awal, mantra adalah hal lain yang muncul belakangan setelah agama terbentuk. Benarkah demikian? Sayangnya argumentasi atas dikotomi magi dan agama tidak hanya terhenti pada paparan sarjana studi agama klasik di atas.

Perbedaan antara magi dan agama secara pemahaman tradisional menuai banyak kritikan di kalangan rumpun studi agama dan antropologi di jaman kiwari. Pun, batas dikotomi antara magi dan agama sangat buram. Otoritas Rato di Merapu dan eksklusifnya mantra Jawa, Batak dan Sulawesi tidak bisa dicabut begitu saja dari akar ritual dan lelaku agama serta rasionalitas agama. Sehingga berkesimpulan bahwa magi adalah perilaku primitif-animis yang tidak bisa disamakan dengan agama monoteis atau rasionalisme adalah tindakan yang dinilai bersifat pemaksaan.

Stanley Tambiah dalam *The Magical Power of Words* menolak mantra sebagai sesuatu yang irasional. Mantra, menurut Tambiah, sebenarnya adalah bahasa yang dapat dimengerti oleh manusia (Tambiah, 1968, 177-8). Mantra memiliki arti, mantra

bukanlah kode yang harus dirapalkan dengan cara komat-kamit yang tidak dapat dimengerti oleh siapapun. Para spiritualis atau mari kita sebut sebagai praktisi mantra memahami betul struktur bahasa dan kata dalam merapal untuk berkomunikasi dengan alam gaib atau mengubah keadaan. Semua praktik perapalan mantra sepenuhnya bersumber dari pemahaman semantik yang masuk akal dan didasarkan pada pemahaman religius mereka dalam menilai alam metafisik. Mantra tidak muncul dari ketiadaan, akar dari mantra dalam agama-agama lokal di Indonesia bersumber dari kosmologi mereka masing-masing (Tumanggor, 2017).

Tulisan ini hendak melihat bagaimana pola dari paradigma agama lokal dalam menggunakan mantra. Mantra adalah pintu untuk memahami bagaimana para penghayat memaknai kata, suara dan kode, menyingkap definisi dan pola mantra sama halnya dengan menyelami paradigma agama lokal. Mantra memiliki kapasitas untuk mengantarkan studi agama pada paradigma agama leluhur di Indonesia dalam proses ritual dan epistemologi yang dibangun.

Paradigma Agama Leluhur dalam Mantra

Agama lokal memiliki cara pembacaan tersendiri terhadap ritual dan ruang interpretasi pada yang transenden. Pembacaan tersebut berbeda dengan paradigma agama-agama dunia. Agama lokal di Indonesia cukup banyak jumlahnya, meskipun berbeda paradigma dengan agama dunia, bukan berarti kedua paradigma tersebut tidak melakukan ruang dialog dalam hal pembacaan mantra dan ritual.

Agama leluhur di Indonesia memiliki paradigma relasi intersubjektif, relasi yang mana hubungan manusia-alam-Tuhan adalah berupa relasi yang setara, hal ini adalah paradigma yang meleburkan jarak antara objek-subjek (Maarif, 2017). Para

penganut agama lokal yang melakukan pembacaan mantra dalam menjalin hubungan dengan leluhur dan Tuhan menghilangkan batas kontradiktif antara si perapal mantra (subjek) dan leluhur, alam, roh, Tuhan (objek absolut). Pandangan ini memiliki kegunaan untuk mengurai cara kerja penganut agama lokal dalam berkomunikasi dan menginterpretasi yang transenden.

Paradigma ini dalam keterkaitannya dengan mantra cukup mendasar. Penyatuan antara subjek-objek dalam mantra digambarkan dengan menyatunya jasad dengan ruh. Di fase inilah, ketaksadaran mengambil peran secara otomatis ekstase dalam pembacaan mantra, yang bisa diiringi dengan tarian, senandung dan gumam-gumam. Mantra menyingkap yang tak tampak secara intuitif-imajinatif dengan cara menyatukan diri dengan realitas. Oleh karena itu, tuduhan bahwa masyarakat penganut agama leluhur sebagai penganut panteisme (seperti menyembah pohon, gunung, laut dan sungai) tidak memiliki dasar yang jelas.

Dalam mantra, terdapat relasi intersubjektif, bahwa segala hal dari sisi supranatural, kultural dan alam (natural) adalah subjek yang sama. Manusia memiliki posisi yang sama sebagaimana alam. Sehingga dalam merapal mantra, masyarakat penganut paradigma agama lokal melakukan ritual dengan seserahan bukan dengan tujuan untuk satu-arah melainkan sebagai komunikasi timbal-balik *(reciprocity)* antara subjek kepada subjek (Maarif, 2017). Seserahan dalam bentuk *kenduri blang* (kenduri sawah) atau *kenduri laot* (kenduri laut) di Aceh atau sesajen adalah seserahan/pemberian dalam bentuk 'komunikasi persahabatan' kepada entitas alam bukan mutlak bentuk penyembahan.

Kita ambil contoh dalam mantra pembebas dari bala pada masyarakat Bajo, laut dianggap bukan sebagai objek, melainkan sebagai subjek. Orang Bajo yang memiliki tradisi melaut memiliki mantra untuk menenangkan ombak. Dalam kepercayaan masyarakat Bajo, ombak deras yang memutih

adalah anak-anak ombak yang sedang menangis, maka hanya ibunya yang dapat menenangkan ombak. Oleh karena itu, guna menenangkan ombak mantra dirapal, *"Assalamu'alaikum. Kasi hayyuna simamuna, pamopora paparapara"*. Mantra menjadi alat yang mengantarkan pesan-pesan relasi tersebut (Abbas, 2022: 87).

Mantra dalam paradigma agama lokal berfungsi menyampaikan kosmologi dari relasi antara *supranatural*, *cultural* dan *natural*. Paradigma ini memiliki tiga cabang; tanggung jawab, etika dan timbal-balik. Tanggungjawab dapat digambarkan bagaimana relasi antar-subjek memahami 'kontrak' untuk saling menjaga (Maarif, 2012). Hubungan timbal-balik digambarkan dengan berbagai pelaksanaan dari ekspresi keagamaan. Mantra berada di antara keduanya, yaitu etika yakni sebagai penjelas bahwa hubungan antar subjek dapat disampaikan dengan penginderaan, melalui kata-kata, suara, tutur dan lain sebagainya sebagai salah satu bentuk etika dalam menjalin hubungan manusia-alam-Tuhan yang setara.

Tanpa menyepakati bagaimana paradigma agama lokal bekerja pada mantra, mantra akan selalu digiring pada penyempitan makna, kesalahan interpretasi dan ungkapan pejoratif. Di sub-judul sebelumnya, peletakan posisi mantra mengalami berbagai distorsi. Hal ini bersumber dari generalisasi paradigma agama yang dianggap seragam. Agama lokal acapkali dituduh sebagai primitif. Salah satu tulisan sarjana Barat yang menuliskan hal ini adalah Albert Kruyt yang menjelaskan masyarakat 'primitif' di Toraja pada bukunya yang berjudul *The Presentation of Christianity to Primitive People: The Toradja Tribes of Central Sulawesi* (1915).

Animisme, menurut Kruyt adalah konsep agama primitif, yang belum tersentuh dan 'kenal' pada sumber-sumber agama yang benar. Sebelumnya, hal-hal senada telah dingkapkan oleh E.B Tylor (1832-1917) dan J.G Frazer (1854-1941) yang menyebutkan bahwa penganut animisme sebagai '*childish*'

(kekanak-kanakan) (Frazer, 1980: 32). Dengan perspektif yang demikian, mustahil mendapatkan penilaian dan penjelasan yang adil untuk menjelaskan mantra dalam agama lokal. Kesarjanaan pada abad ke-19 masa itu memang memiliki hasrat untuk menjelaskan banyak hal dengan teori evolusi. Dalam studi agama, masyarakat asli dianggap sebagai animis, belum beradab alias primitif (animisme). Sedangkan, agama yang masyarakat modern yang beradab adalah agama monoteis atau agama-agama global. Sulit memang untuk memisahkan analisa akademik dan proyek modernisasi pada kurun abad-19.

Belakangan, meskipun telah banyak dibantah, apa yang disampaikan oleh antropolog dan temuan sarjana studi agama abad ke-19 mengenai teori tentang animisme dahulu masih digunakan sampai saat ini. Dalam beberapa artikel yang penulis temukan, bahwa mantra penganut Kaharingan dinilai oleh Ali Mahmud Jauhari berdasarkan pada imajinasi saja sebab belum tersentuh agama dunia (baca: Islam) melainkan masih dalam keyakinan pada agama animisme (Jauhari, 2008). Sehingga, mantra masyarakat Banjar saat ini yang telah terpengaruh Islam mulai menggunakan kata-kata seperti *Bismillahirrahmanirrahim, syahadat* dan lain sebagainya. Berbeda dengan sebelum Islam datang, mantra masih menggunakan nama dewa-dewa '*Sangiang Barubuk*' dan '*Raja Baruntik*'.

Tentunya, penjelasan tersebut tidak bersumber dari pemahaman yang adil pada penggunaan mantra. Mantra di dalam agama lokal ditempatkan sebagaimana masyarakat penganut agama lokal menghormati mantra tersebut, merapalnya dan meyakini kandungan di dalamnya (Yulianto, 2020). Oleh karena itu, terlalu cepat untuk menyimpulkan bahwa mantra dalam fungsinya pada agama lokal di Indonesia selalu bersinggungan dengan unsur devian, gaib, eksklusif dan irasional. Namun, jika mantra memiliki kandungan kata-kata dari agama-agama dunia baik Islam, Kristen, Konghucu sampai Yahudi maka mantra tersebut dianggap rasional. Tentunya, mengenai mantra di

dalam ranah agama lokal harus dimaknai ulang dalam kerangka paradigma agama lokal itu sendiri.

Mendefinisikan Ulang Mantra

Di muka, telah dijelaskan bagaimana polemik fungsi dan definisi mantra, berikut juga paradigma agama lokal yang melatarbelakangi mantra. Mantra yang dilihat dari sisi semantik oleh Gonda (1963) dapat dipahami sebagai medium supranatural dalam bentuk penyampaian inspirasi, puisi untuk membangkitkan gairah, kekuatan gaib atau alam bawah sadar untuk tujuan meditasi, sugesti dalam mengubah keadaan. Mantra dalam penjelasan Gonda ditarik kembali sebagai definisi awalnya sebagai instrumen berfikir.

Masyarakat Merapu, misalnya, meyakini mantra sebagai penggerak orang yang meyakininya. Umbu Wulang T Paranggi selaku Dinamisator penghayat Merapu, menyebutkan bahwa "Mantra mempengaruhi tindakan orang yang meyakininya" (Satunama, 2022: 10 Maret 2022). Umbu Wulang T Paranggi selaku Dinamisator Penghayat Merapu bertolak pada cerita mengenai perlawanan masyarakat adat Merapu untuk menjual tanah mereka, sebab menurutnya mereka selalu memegang mantra bahwa tanah laksana ibu kandung mereka sendiri (maka tidak mungkin seorang anak tega menjual dan mengabaikan ibunya) (Satunama, 2022: 20 Maret 2022).

Mantra dalam studi agama dapat dipandang sebagai magi, namun demikian bukan berarti magi dianggap terlepas dari agama dan rasionalitas. Dalam upaya merapal mantra secara benar, ada ritual keagamaan yang dilakukan dan konsekuensinya masing-masing. Dalam ritual untuk dinilai pantas membaca mantra, masyarakat penghayat di Jawa mesti melakukan ritual *Tarakbrata* seperti berpuasa (*wungon*), ziarah kubur, *kungkum* (berendam dalam air), jalan kaki (*miter bawono*) dan meditasi

(*semedi*). Mircea Eliade (Eliade, 1957, hal 215) menulis bahwa mantra dapat menjadi objek yang direpresentasikan jika sang perapal mantra merapal dengan benar. Mantra bagi penganut agama leluhur adalah lelaku religius, kata dan bunyi yang disusun untuk membuat persepsi tentang dunia spiritual. Mantra sebagai objek dalam pengertian Eliade, dapat ditafsirkan bahwa mantra tidak bersifat personal atau individual, mantra bertujuan universal yang menyingkap dimensi metafisik.

Sebagai objek, mantra tidak muncul dari ruang hampa. Mantra terdiri bukan hanya dengan kata-kata namun juga memiliki suara/nada serta tempo. Sastra dalam tradisi masyarakat adat adalah bunyi yang disusun dari kata. Kata yang membentuk mantra bersumber dari pengalaman batin (esoterik). Di kalangan masyarakat adat, tradisi sastra dalam mantra terdapat dalam khazanah yang didapatkan dari tradisi sufistik dan agama leluhur. Di Singkel, terdapat ritual yang disebut ilmu *silembuak*, sebuah pembelajaran batin dan ritual untuk 'mendapatkan' syair. Hamzah Fansuri, sufi mistik yang masyhur dan dimakamkan di tanah Singkel itu konon dipercaya menuliskan syairnya dengan metode esoterik *silembuak* tersebut (Pohan, 2022: 26 Desember 2022). Begitupula dalam tradisi masyarakat Melayu di Sumatera Barat atau di Banjar yang memiliki tradisi Islam esoterik dalam menggunakan mantra (Tumanggor, 2017).

Mantra di Indonesia dapat dibagi bentuknya dalam sastra menjadi empat, 1) mantra kidung yang berfungsi untuk menjauhkan bala, mengobati dan meminta petunjuk yang umum ditemukan pada masyarakat adat 2) mantra bentuk pantun yang umum ditemukan pada tradisi sastra Banjar dan Minangkabau 3) mantra dalam bentuk pengulangan bunyi, umum ditemukan dalam bentuk hikayat masyarakat Melayu 4) mantra dalam bentuk prosa umumnya digunakan dalam seni tutur. Jika merujuk pada khazanah mantra dalam tradisi Melayu, mantra lebih condong pada instrumen berpikir sebagaimana

paparan Gonda yang telah dikemukakan di atas tadi. Meskipun demikian, mantra tetap mengalami pergeseran makna yang dilatarbelakangi oleh hal-hal mistis. (Yulianto, 2020).

Semiotika Mantra

Mantra sebagai proses untuk *merepresentasikan* sifat-sifat yang absolut dengan menggunakan kata-kata sebagai media *komunikasi* dengan alam non-fisik. Mantra memiliki dua fungsi dalam hal melakukan ritual agama; *pertama,* sebagai cara untuk merepresentasikan yang transenden. Hal ini lazim digunakan ketika menggunakan mantra untuk meminta kesembuhan, meminta rezeki dan lain sebagainya. *Kedua, berkomunikasi dengan yang transenden*. Dalam sub judul ini, hal yang akan dibahas adalah perihal melihat bagaimana mantra dalam fungsinya untuk *berkomunikasi dengan yang transenden* dapat dibaca melalui aksesnya terhadap ilmu-ilmu pertandaan (semiotika).

Kepentingan studi ini untuk menjelaskan semiotika dalam hal analisa terhadap mantra dalam ritual untuk mengetahui yang *transenden* dalam ritual keagamaan, khususnya ritual agama leluhur di Indonesia. Fenomena transendensi adalah hal yang acapkali disalahpahami dari bagaimana masyarakat penganut agama leluhur di Indonesia mendapatkan perlakuan yang tidak setara dan bahkan tidak diakui sebagai agama oleh negara. Fenomena transendensi semacam *keilahian, spirit, ruh, aura bisikan, petunjuk* dan *kendali* adalah hal yang membimbing ritual dan motivasi penganut agama lokal dalam melakukan perapalan mantra.

Dalam *Deciphering the Signs of God,* Annemarie Schimmel (Schimmel, 1994: 82) menjelaskan bagaimana tanda atau citra yang muncul dari yang absolut selalu tampak dalam makhluk melalui tanda-tanda. Menurut Schimmel, aspek ruhaniah itu hanya dapat diungkapkan melalui aspek-aspek yang terindrai.

Mantra dalam ritual agama lokal fungsinya untuk menjelaskan aspek ruhaniah dengan kata-kata, suara dan gerakan yang dapat diindrai. Tanda-tanda secara inderawi dapat dirasakan dengan mudah oleh sesiapa saja. Tanda-tanda inderawi yang dipahami oleh masyarakat penganut agama lokal adalah tanda yang dapat menyentuh kekuatan-Nya lewat berbagai ritual dan mantra yang mengkonfirmasi tanda-tanda yang telah diinderai. Ritual-ritual masyarakat agama lokal seperti sesajen, kenduri dan pesembahan adalah konfirmasi dari tanda dan citra-citra dari yang absolut.

Maka, mantra dalam hal dua fungsinya sebagai merepresentasikan dan berkomunikasi dengan yang transenden menggunakan kata, suara dan gerakan yang tidak hanya dilakukan oleh agama-agama lokal di Indonesia saja, melainkan juga dilakukan oleh agama-agama dunia. kata-kata, suara dan gerakan mengandung makna transendental-ketuhanan, tetapi juga memiliki kekuatan, yang berupa daya untuk merealisasikan makna-makna tersebut. Dalam setiap agama, ada keyakinan pada kekuatan magis kata-kata yang mampu direalisasikan untuk berbagai tujuan dan bentuk, entah itu merepresentasikan yang transenden (doa dan harapan) atau komunikasi (ritual, seserahan, semedi, dll) dengan yang transenden.

Pembacaan tanda dalam mantra masuk ke dalam ranah semiotika teologis yang berhubungan dengan tanda-tanda yang membentuk kata, teks, suara dengan dimensi kesakralan. Dalam semiotika teologis, tanda bertumpu pada yang suci, menghubungkan alam fisik dengan yang non-fisik/transenden seperti, leluhur, roh, Tuhan (*ultimate signified*) (Pilliang, 2011). Sebagai cara untuk menangkap tanda-tanda dari yang transenden, mantra masuk aksis sintagmatis yaitu pengambilan tanda yang disusun menjadi sebuah karya inderawi, lewat berbagai struktur pembacaan, konvensi dan kode-kode tertentu yang telah disepakati atau dipahami.

Penganut agama lokal di Indonesia memahami simbol-simbol dan citra yang bersumber dari yang transenden untuk kemudian diterangkan melalui mantra sebagai basis pengetahuan yang menghubungkan tanda dengan ritual. Secara lebih terang, ritual dilakukan sebagai proses pemaknaan tanda dan disampaikan oleh mantra. Mantra dibedakan dari kitab suci dari pemaknaan terhadap fenomena bahasa dan tanda-tanda ketuhanan (*divine signs*) yang bersifat khusus. Kitab suci sebagai tanda-tanda ketuhanan memiliki fungsi yang berbeda dengan mantra yang berfungsi sebagai penjelasan terhadap fenomena yang bersandar pada konvensi dan kesepakatan sosial dalam ritual. Oleh karena itu, sebagaimana lazim ditemui dalam ritual agama lokal di Indonesia yang menggunakan mantra yang berlainan teksnya dengan kitab suci. Dan, tidak jarang penganut agama lokal yang tidak mempunyai kitab tertulis hanya bersandar pada mantra.

Mantra, sebagaimana dijelaskan dimuka bisa sebagai medium representasi dan komunitasi yang berlainan dengan kitab suci misalnya yang terdapat dalam doa penyembuhan di Tapanuli, Dairi dan Melayu untuk menyembuhkan campak (*naelok baso*) dengan doa/mantra; *"Bismillahirrahmaanirraahim. Hai dikato Bumi nan di kato langit, hak ado, ado nan tajarang di langit manantang di Bumi tiado dapek manantang kepada si fulan (nama pasien). Barkat Bagindo Ali, Barkat Pintua Guru, Barkat Rasulullah, Barkat Laa Ilaaha Illallaah''* (Tumanggor, 2017: 227).

Dari bentuk doa/mantra tersebut sebenarnya bukan berasal dari kitab suci, melainkan pemaknaan tanda yang terdapat dalam kitab suci (*devine signs*). Pun, agama lokal di Indonesia memiliki berbagai mantra yang bersumber dari kitab suci dari agama dunia (*world religions*), seperti Islam, Hindu dan Konghucu dan Yahudi. Seperti dalam *tabas* (jampi) dan *tonggo* (mantra) orang Parmalim yang mengandung kalimat tauhid dalam Islam *'La ilaha Illallah'; "Hei malim karimun nan punyo tawar, Nabi Adam nan punyo biso, hak tawar hak sibadawa, si badawi, katigo rajo simanyaor,*

biso nan kutawari turunlah, sekalian biso dari batang tubuh sianuko. Barkat Laailaahaillallaah." (Tumanggor, 2017: 299).

Mantra di Jawa juga memiliki sumber yang berasal dari pembacaan semiotika teologis pada pertanda keilahian dari kitab suci yang biasanya menghadirkan peristiwa teologis, dewa-dewa, leluhur, nabi dan para raja. Mantra Jawa tersebut salah satunya terdapat dalam mantra untuk *manuragan; "Suksma Pawekas, Sallalahu ngali wasalam, Mbok suksma pawekas, Sira metua lan jumbedula ana gawe, Bantunen jabang bayiku supaya peng-pengan, dibacok ora tedas, ditembak ora tumama, apa ciptaku bisowa kelakon, entuk ijine guruku, suksmasu, rang kang sejati"* (Saddhono & et al, 2016: 16).

Dengan pembukaan mantra yang berbunyi *'salalahu ngali wassalam'* dapat dilihat adanya pengaruh Islam. Namun, yang dijelaskan dalam bab ini adalah penggunaan mantra dalam ritual agama lokal di Indonesia menggunakan pembacaan pada simbol-simbol dan kode-kode *devine signs*. Dalam kitab *Tajul Mulk* juga terdapat adanya pemaknaan tanda-tanda ketuhanan (*devine signs*) kitab suci melalui mantra pengobatan di Barus; *"Sahatal laujuha waanatal laujuha lalahatal kaium wama raita ijramita wamakinnallaha rama waliyublial mukmina minku bala al husa na"*. Doa/mantra penyembuhan tersebut disinyalir tumbuh dari kitab suci Alquran dalam surah al-Anfal ayat 17.

Orang Bajo di Soropia di Sulawesi Utara juga merapal mantra dengan sumber-sumber agama dunia khususnya Islam dengan redaksi; *"Bismillahirrahmanirrahim, Allah Taala pakedo nyawaku, Muhammad pakedo atikku. Sininna iya uniakangnge Pasitaka karena Allah Taala. Sininna Abala Elo nateppaka riyya. Mutulak balakakka karena Allah Taala. Wabala ana wabalgana mamae"* (Abbas, 2022: 87). Mantra keselematan yang dirapal oleh masyarakat Bajo menggunakan pertandaan dari kitab suci, yakni dari kalimat terakhir *"Wabala ana wabalagana mamae"* yang artinya 'jadilah maka jadilah' yang diambil dari Alquran dalam surah Yasiin *'kun faya kun'*.

Namun, ada pula mantra yang tidak mengutip dari kitab suci saja sebagai pengambilan berkah, namun juga menggunakan arti sebenarnya dari kitab suci. Misalnya dalam mantra masyarakat Banjar untuk menyembuhkan sakit melahirkan; *"Allahuma tijamuksa kala muksa. Aku maambil air di pucuk api neraka jahanam. Hilang penyakit tiada berasa. Faktulu anfusakum zalikum khairullakum, i'nda bariikum fataba alaikum innahu huwa tawaburrahim"* (Yulianto, 2020: 132).

Mantra di Banjar ada dua corak, yaitu mantra yang sempura dan tidak. Mantra yang sempurna maksudnya adalah memiliki struktur yang lengkap, memiliki kalimat pembuka mantra, isi dan penutup. Namun, ada pula mantra yang tidak memiliki formasi yang sempurna. Sebab, mantra dalam tradisi Banjar bercorak pantun, syair dan ungkapan. Bagi orang awam, susah sekali membedakan mana mantra yang ternyata diyakini memiliki khasiat dan mana sastra. Namun, demikian dari cara bagaimana mantra di sampaikan dalam bentuk pantun dan sturuktur yang dianggap baku, mantra bukan hanya soal pengolahan kata namun juga suara (*sabda*).

Kata-Suara

Dalam tulisan ini, mantra sebagai objek akan dikaji dari paradigma agama lokal. Dalam paradigma agama lokal, relasi manusia-alam-Tuhan adalah relasi horizontal, relasi setara. Oleh sebab itu, mistisisme bukanlah hal yang berada di alam-jauh-di-sana, melainkan ada di sini, di bumi. Mantra dalam paradigma agama dunia tidak berada di luar jangkauan, ia dapat dipelajari, dipahami dan diamalkan sebagai instrumen berpikir atau dalam ritual sehari-hari. Untuk itu, mantra dapat ditarik menjadi kajian-kajian sosial dan kebudayaan, yakni sebagai sastra.

Mantra termasuk ke dalam sastra lisan, menariknya, mantra bekerja tidak dalam tulisan (mantra harus dibedakan dengan

jimat). Mantra harus dirapal oleh orang yang meyakininya. Sekalipun ada mantra yang dapat dibaca melalui tulisan, namun untuk merealisasikannya harus dengan pengucapan (*sabda*) (Tambiah, 1968). Selain kata, inti dari mantra adalah suara, dalam tradisi Hindu mantra disebut sebagai *sabda,* sehingga pengucapan mantra dilakukan dengan tradisi suara dengan gumam, senandung dan nyanyian.

Mantra dalam ritual agama khususnya Hindu diyakini tetap memiliki elemen spiritual, sebagaimana diungkapkan oleh Coward dan Goa, *"They (mantra) are the sounds or vibrations of the eternal principles of the cosmic order itself"* (Coward & Goa, 2004: 35). Ditambah oleh Gonda, Mantra bukan produk dari pemikiran diskursif, kebijaksanaan dan fantasi, melainkan *"flash-lights of the eternal truth, seen by those eminent men who have come into supersensuous contact with the unseen"* (Coward & Goa, 2004: 247). Konteks yang dibicarakan Coward dan Gonda adalah mantra orisinal Hindu. Dari pembacaan terhadap paparan ini, mantra memang melahirkan suara, hal yang juga ditemukan dalam agama-agama lokal di Indonesia.

Bagaimana susunan bunyi digambarkan dengan adanya dengung, cengkok, dan gumam. Dalam mantra Jawa, mantra diasosiasikan dengan sastra Jawa yang cenderung memiliki dengung. Dengung dalam mantra Jawa misalnya dalam kata *ng-Gendong, eN-dodok, Em-Balang* (Saddhono & et al, 2016: 93). Sebagaimana di dalam fase awal mantra di Hindu yang menggunakan irama dan ritme yang berbumyi *Oom* dan *Auum*. Juga dalam tradisi mantra di Batak yang menggunakan pekikan Eee, *Hahh, Saahh* atau *Hong*.

Untuk menghasilkan suara yang tidak sumbang dan pembawaan yang serius, orang-orang yang merapal mantra memiliki syarat dan ketentuan. Tidak sembarang orang bisa membaca mantra, ada beberapa mantra yang hanya bisa dirapal oleh Rato, Datu, Guru atau pemuka agama di agama-agama lokal di Indonesia. Di Jawa mantra memiliki syarat laku yang

dilakukan dengan cara harus berpuasa terlebih dahulu, berdiam diri (*pati geni*), meditasi (*semedi*) atau berjalan kaki. Dalam tradisi Jawa hal ini disebut dengan berbagai istilah seperti *wangsit*, *pulung* dan *tenger* (Satunama, 2022: 10 Maret 2022).

Di Batak, hal yang juga dilakukan dalam cara agar mampu memiliki kapasitas sebagai pembaca mantra atau keterampilan *hadatuon* (kedukunan) juga memiliki syarat-syarat yang tidak mudah. Saat ingin belajar ilmu *hadatuon* harus melakukan berbagai syarat (setelah membayar gurunya dengan sapi, kerbau, emas, kain dan lain sebagainya) seperti dilarang memakan makanan yang dilarang oleh kepercayaan Sipelebegu, Kristen dan Islam seperti dilarang memakan babi, anjing, darah, tuak, bir dan segala yang memabukan, konsumtif/berlebihan dan haram. Juga tidak boleh memberitahukan orang lain kalau ia sedang belajar ilmu *hadatuon*. Tidak boleh berbohong dan harus melakukan tuntutan ibadah secara disiplin (Tumanggor, 2017: 198).

Hal yang dilakukan untuk menyempurnakan diri agar mampu membaca mantra tentunya tidak dimiliki oleh setiap orang. Kemampuan membaca citra dan tanda keilahian, dalam semiotika teologi semua hal adalah tanda, kecuali entitas absolut atau Tuhan, sebab entitas absolut adalah sumber dari tanda (Pilliang, 2011). Orang yang mampu membaca tanda untuk diterjemahkan ke dalam mantra adalah orang yang telah melalui proses khusus dengan syarat-syarat tertentu pada masing-masing kepercayaan. Dalam hubungannya dengan suara, menurut paparan Nek Zidin selaku tokoh adat di Singkel dalam mantra dan kesusastraan di Singkel seperti silembuak juga membutuhkan ritual khusus, seperti minum kelapa, bermeditasi di dalam kelambu selama satu malam penuh (Pohan, 2022: 26 Desember 2022).

Bagi kepercayaan yang demikian, mantra adalah apa yang diyakini oleh batin, oleh karena itu untuk merapal mantra dengan tekanan suara yang pas mesti menyucikan batin terlebih

dahulu. Khazanah batin dalam menciptakan mantra bukanlah hal yang baru dalam kesusastraan di Timur. Pengalaman batin dalam menciptka kata dan suara dalam Islam misalnya diteruskan oleh sufisme. *"al-Shufiyyah wa al Suryaliyyah"* (Sufi *iaitu* keterkaitan dengan yang tersembunyi). Sufisme ialah penyingkapan makna yang tak dapat disampaikan, tak dapat dilihat dan tak dapat dipahami. Medium yang digunakan untuk mengungkap yang tersembunyi tersebut adalah syair.

Mantra memang digunakan dalam ritual dan proses untuk bisa mencipta mantra adalah melalui pengalaman batin. Dengan demikian, mantra tidak hanya terpatok pada fungsinya sebagai bagian dari ritual, namun juga sebagai instrumen berpikir sebagaimana fungsi mantra di awal-awal. Sehingga, jika ditarik lebih mendalam mantra adalah syair yang berkutat dengan pengalaman batin. Mantra dalam tradisi lokal di Indonesia membentuk diri melalui media yang berbeda, ia menjadi pantun, syair dan puisi.

Mantra dan Kesusastraan Lokal

Mantra dalam masyarakat adat bukan hanya diposisikan sebagai bentuk magi *per se,* mantra dapat dimaknai dari penyingkapan *yang tersembunyi* dan *yang ghaib* dalam ekspresi religius. Melalui mantra, masyarakat adat merekognisi diri dari sisi estetika kesusastraan dengan cerita, fantasi, sugesti dan imaji. Melalui mantra dalam formasi puisi, syair dan pantun juga masyarakat memahami paradigma dan pengetahuan yang disampaikan secara inderawi yang dihasilkan dari pengalaman batin. Mantra menjadi dorongan hasrat (*das es*), yang diikat oleh prinsip realitas (*das ich*) dan norma-norma sosial (*das uber ich*) (Pilliang, 2011).

Mantra adalah estetika yang dibaluri instrumen berpikir atau dalam istilah Martin Heidegger *"the thinker as poet"*. Saat

masyarakat adat/penghayat merapal mantra di puncak ritual adalah upaya mereka untuk terus mendefinisikan diri mereka dalam lingkup religius, hasrat, etika, estetika dan moral.

Pelopor kesusastraan melayu modern seperti Hamzah Fansuri, Bukhari al-Jauhari, Syamsuddin as-Sumatrani dan Abdurrauf As-Singkily dalam amatan kritikus sastra Aceh Zamzam Noor, merupakan penyair yang mengkombinasikan pengalaman batin dalam bentuk mantra yang menjadi pembentuk sastra modern di Indonesia. Pembentukan puisi di Indonesia bukan hanya terpatok pada simbol-simbol akan tetapi juga pesan religiusnya yang sublim (Noor, 2011).

Mantra dalam sastra modern bukanlah sesuatu yang asing dan bahkan tidak terpisah dari orientasi agama. Hamzah Fansuri, misalnya, menjelaskan tentang kesatuan wujud antara manusia dengan Tuhan dengan syair. Hamzah Fansuri dalam syairnya menjelaskan mengenai realitas universal yang dalam syairnya pada kitab *'Asrar al-Arifin'*: *"Tuhan itu seperti bahrul a'tik. Ombaknya penuh pada sekalian tariq. Laut dan Ombaknya keduanya rafiq. Akhir ke dalamnya jua ombaknya ghariq"* (al-Attas, 1970).

Syair diposisikan Hamzah Fansuri sebagai medium untuk menangkap kode dan citra dari yang transenden. Sutan Takdir Alisjahbana menyebut mantra sebagai bahasa beirama, yang sampai saat ini digunakan dalam puisi modern. Mantra dari ranah kesusastraan digunakan untuk mejelaskan aspek-aspek ruhaniah. Seperti syair Hamzah Fansuri yang menjelaskan kesatuan wujud, terejawantah dalam mantra lokal pada masyarakat Melayu di Barus dengan redaksi *"keccek tu anyo Tuhan, Tuhan tu anyo keccek"* dalam masyarakat Batak disebut *"hata i do debata; Debata do hata"* yang artinya adalah *'kata-kata kita itulah Tuhan dan Tuhan adalah kata-kata kita'*.

Ungkapan tersebut bersumber dari pembacaan pada teks kitab suci, di Alquran ada surah al-Anfal ayat 17 *"Bukanlah kamu, tapi Allahlah yang membunuh mereka, dan bukanlah engkau*

yang melontar ketika melontar, tapi Allahlah yang melontar". Maka, mantra sebagai kata adalah alat yang diberikan Tuhan untuk memohon kepadaNya. Hakikat eksistensial manusia secara ontologis dalam masyarakat lokal dan sufisme Nusantara dijelaskan melalui mantra atau syair.

Penjelasan mengenai adanya hubungan antara mantra agama lokal dan syair dalam tradisi sufisme Nusantara mengungkap bagaimana kata-kata dan suara mampu memberikan penjelasan pada paradigma masing-masing. Namun, menurut Harun Nasution hal ini melahirkan prinsip yang sama dalam hal mantra sebagai metode penyembuhan (Nasution, 1995). Sufisme di Nusantara adalah aktor yang juga turut bergelut dalam tradisi keagamaan masyarakat lokal.

Antara sufisme dan agama lokal di Nusantara memiliki cara pandang kosmologis yang sama dalam hal pembacaan eksistensi manusia alam dan Tuhan yang wahdah/intersubjektif (Pohan, 2021). Mantra dan syair Nusantara masa Sufi menginginkan kedekatan dengan Tuhan. Bedanya, mantra diposisikan sebagai bagian dari penyembuh, penolak bala dan cara untuk berdoa. Sedangkan syair bertugas untuk menjelaskan status ontologis antara manusia, Tuhan dan alam.

Filsafat, sastra dan agama memiliki kaitan karena ketiganya sama-sama memandang hidup dan manusia sebagai sebuah masalah. Perbedaan dari ketiganya adalah dari bagaimana bersikap pada masalah tersebut. Filsafat mencari jawaban dari balik masalah melalui proses berpikir yang sistematis, sedangkan sastra bertanya dan menggambarkan masalah. Agama melalui kode-kode dan citraan menjelaskan masalah dan menjawabnya dengan berbagai pendekatan spiritual. Dalam karya sastra, seperti puisi, oleh Subagio Sastrowardoyo mencoba menangkap permasalahan dengan '*kilatan-kilatan pikiran*' penyair. 'Kilatan-kilatan' dimaksud adalah integritas pengucapan dan ketulusan si penyair dari alam bawah sadar (Noor, 2011). Alam bawah sadar manusia dalam mencipta sastra sebagai tempat asal kreativitas.

Mantra dan syair yang mencoba membaca dan menjelaskan masalah akan berusaha mencipta ruang untuk melakukan pergulatan dengan realitas. Para Rato, Datu, Guru dan lain sebagainya sebagai perapal mantra bukan hanya menyampaikan kata-kata dan suara, namun juga menunjukkan atau mewujudkan mantra tersebut sebagai sesuatu yang konkrit. Hal yang sama dilakukan dalam sastra sufi di Nusantara yang menjelaskan secara konkrit sebuah penggambaran yang kasat mata. Dengan cara demikianlah, seorang penyair dan perapal mantra melalui kata-kata mampu menjelaskan pengalaman ruhani dan jasmani yang abstrak dengan kata-kata yang kongkrit dan terbaca. Dalam hal ini penyair menggunakan fantasi untuk mengkongkritkan hal yang abstrak. Lalu, apakah mantra juga termasuk dalam fantasi?

Harvey Cox dalam bukunya *Feast of Fools* mengungkapkan bahwa fantasi atau imajinasi dalam hal kebudayaan dan agama tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang liyan. Fantasi dikembangan dan diteruskan untuk mengatasi pertanyaan dan kenyataan sehari-hari. "Agar dinamis dan kreatif, fantasi itu harus selalu berpangkal pada kenyataan dan pulang ke kenyataan. Imajinasi dan fantasi, keduanya adalah sumber kreativitas yang menyerupai gambar Allah dalam manusia. Melalui fantasi, manusia membuat sesuatu *ex nihilo*" (Lihat Netti, 2011: 180).

Kesimpulan

Mantra dalam agama lokal digunakan untuk dua hal, *merepresentasikan* dan berkomunikasi dengan yang absolut. Kedua hal ini umum ditemukan pada banyak agama lokal di Indonesia yang memiliki paradigma relasi intersubjektif. Relasi intersubjektif melihat adanya hubungan yang setara antara subjek, manusia, alam dan Tuhan. Relasi tersebut terdapat dalam bagaimana masyarakat penganut agama lokal berdoa, bersemedi, memberi sesajen, minta keselamatan dan bersyukur

selepas panen raya. Ekspresi keagamaan tersebut diiringi dengan mantra yang berbentuk kata dan suara. Oleh sebab itu, bagi masyarakat penganut agama lokal, mantra sangat vital sifatnya dalam hal melakukan ritual dan berdoa.

Namun demikian, dalam studi agama maupun antropologi, mantra sering dianggap merupakan bagian lain dari agama. Sebab, tidak dapat disamakan dengan agama yang cenderung rasional dan terbuka. Namun, anggapan tersebut tidak sepenuhnya dapat dipegang. Masyarakat penganut agama lokal di Indonesia, justru tak bisa melepaskan ritual keagamaan dengan mantra. Mantra tak hanya digunakan oleh masyarakat penganut agama lokal, namun juga digunakan masyarakat adat yang telah terislamisasi. Mantra masih langgeng digunakan sebagai penyembuh penyakit, doa, penolak bala dan medium komunikasi manusia dengan alam dan alam metafisik.

Mantra memang tidak bisa diasosiasikan dengan hal-hal yang berbau gaib saja, pada dasarnya mantra merupakan instrumen berfikir. Para perapal mantra memiliki kapasitas yang dilatih dan terlatih untuk dapat membaca tanda dari kitab suci, roh, maupun alam. Mantra kemudian bertransformasi menjadi berbagai bentuk, seperti pantun, syair, puisi dan ungkapan-ungkapan yang imajinatif. Di berbagai daerah di Indonesia seperti Banjar, Merapu, Jawa, Melayu, Batak sampai Singkel menggunakan mantra dengan formasi, gaya, dan struktur yang berbeda, namun fungsi mantra tetap sama yakni sebagai alat untuk merepresentasikan dan berkomunikasi dengan yang transenden. Pengaruh mantra sampai pada tradisi sastra Indonesia yang dimulai dari pujangga-pujangga sufisme semenjak abad ke-15.

Sampai kini, banyak masyarakat adat dan penganut agama lokal masih menaruh kepercayaan pada mantra sebagai bagian dari cara untuk merasionalisasikan citra dan kode supranatural menjadi kata dan suara. Kegunaan mantra diyakini dapat menyembuhkan melalui obat-obatan serta sugesti,

menenangkan manusia dari bencana, menciptakan perenungan kepada manusia dan menciptakan rasa awas agar terhindar dari penyakit, kejahatan dan bala.

NUSANTARA INSTITUTE

Daftar Pustaka

Abbas. (2022). Mistisisme Muslim Pesisir: Studi atas Ritual Masyarakat Muslim Bajo Sulawesi Tenggara. *Al Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian, 17, No. 2*.

al-Attas, S. M. N. (1970). *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. University of Malaya Press.

Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The John Hopkins University Press.

Johnson, R. (1996). What is Cultural Studies Anyway. In J. Storey (Ed.), *What is Cultural Studies (A Reader)*. St Martin's Press Inc.

Maarif, S. (2017). *Indigenous Religion Paradigm: Re-Interpreting Religious Practices of Indigenous People*. United Board for Christian Higher Education in Asi.

Bronislaw, M. (1952). *Magic, science and religion, and other essays*. Doubleday.

Burchett, P. E. (2008). The "Magical" Language of Mantra. *Journal of the American Academy of Religion, Vol. 76, No. 4*.

Coward, H. G., & Goa, D. J. (2004). *Mantra: Hearing the Divine in India and America.* Columbia University Press.

Eliade, M. (1957). *The Sacred and The Profane (The Nature of Religion)* (W. R Task, Trans.). A Harvest Book.

Frazer, J. G. (1980). *The Golden Bough. A study in Magic and Religion*. MacMillan Press.

Gonda, J. (1963). The Indian Mantra. *Oriens, 16*, 244–297.

Jauhari, A. M. (2008). Mantra Banjar: Bukti Orang Banjar Mahir Bersastra Sejak Dulu. *Jurnal Meta Sastra, Vol. 1, No. 1*.

Maarif, S. (2012). *Religious Freedom in Indonesia: The Ammatoa of Sulawesi Indonesia*. UMI.

Maarif, S. (2017). *Indigenous Religion Paradigm: Re-Interpreting Religious Practices of Indigenous People*. United Board for Christian Higher Education in Asi.

Nasution, H. (1995). *Filsafat & Mistisisme Dalam Islam*. Penerbit Bulan Bintang.

Netti, A. G. H. (2011). *Sajak-sajak Chairil Anwar Dalam Kontemplasi*. B You.

Noor, A. Z. (2011). *Puisi dan Bulu Kuduk: Perihal Apresiasi dan Proses Kreatif*. Nuansa.

Patton, L. L. (2005). *Bringing the Gods to Mind: Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*. University of California Press.

Pilliang, Y. A. (2011). *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*. mizan.

Pohan, Z. R. (2021). *Sejarah Tanpa Manusia: Histriografi SIngkel Abad VII-XXI*. Jejak Pustaka.

Pohan, Z. R. (Director). (2022). *Mesilembuak: Sastra Singkel*. https://youtu.be/aiFu1_XaHyw. 26 Desember 2022

Saddhono, K., & et al. (2016). Dialektika Islam Dalam Mantra Sebagai Bentuk Kearifan Lokal Budaya Jawa. *Akademika, Vol. 21, No. 01*.

Satunama (Director). (2022). *Mantra, Kata dan Makna di Sumba dan Jawa*. ICIR Rumah Bersama. 10 Maret 2022 https://www.youtube.com/live/Tw2tceE2HPM?feature=share

Schimmel, A. (1994). *Deciphering the Signs of God*. State University of New York Press.

Stark, R. (2001). Reconceptualizing Religion, Magic, And Science. *Review of Religious Research, Vol. 43, No. 2*.

Tambiah, S. J. (1968). The Magical Power of Words. *Man, Vol. 3, No. 2*.

Thomas, K. (1971). *Religion and the Decline of Magic*. Charles Scribner's Sons.

Tumanggor, R. (2017). *Gerbang Agama-agama Nusantara (Hindu, Yahudi, Ru-Konghucu, Islam & Nasrani) Kajian Antropologi Agama dan Kesehatan di Barus*. Komunitas Bambu.

Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*.

Yulianto, A. (2020). Mantra Pengobatan dan Lamut Tatamba Sebagai Media Penyembuhan dalam Masyarakat Banjar (Kalimantan Selatan). *Jurnal Lingko, Vol. 2*.

NUSANTARA INSTITUTE

BAB 4

Relasi Kuasa Adat dalam Konteks Keagamaan di Lombok

Abdul Rahim

Pendahuluan

Dalam konsepsi tentang adat, masyarakat Sasak kadangkala lebih teguh memegang itu sebagai sebuah sistem nilai daripada agama. Pada tataran ini, adat dianggap sebagai sumber esensial dalam tatanan hidup kemasyarakatan yang tidak ditemukan secara jelas dalam hukum agama. Agama menjadi melembaga menaungi pemeluknya yang berisi aturan-aturan hukum yang tegas tetapi dengan sanksi yang kadang dianggap tidak secara langsung diterima oleh pelanggarnya dalam konteks suatu larangan.

Sementara pada konsepsi adat, ketika larangan dilanggar, sanksi secara langsung bisa diterapkan seperti halnya dalam banyak adat di Nusantara. Oleh karena itu hukum adat bisa dikatakan mempunyai relasi kuasa yang lebih mengikat dan lebih membentuk pendisiplinan dengan *punishment* yang dikonsepsikan secara langsung dibandingkan dengan hukum agama yang kadang tidak secara tegas dalam hal sanksi.

Pertalian antara adat dan agama dalam banyak masyarakat di Nusantara hampir mempunyai konsepsi yang sama. Dalam

masyarakat Minang misalnya mewujud dalam konsep *Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah*. Artinya adat itu sendiri merujuk pada konsep syariat dalam Islam, sehingga adat masyarakat Minang dianggap cukup kuat legitimasi keislamannya. Begitu juga dalam masyarakat Sasak, adat yang ada menjadi hal yang ditransformasikan pada konsepsi agama dalam beberapa tradisi yang dimapankan.

Misalnya pada tradisi *Begawe* (hajatan), masyarakat Sasak sudah mapan dengan kebersamaan dalam setiap acara-acara yang dilakukan. Ketika ditransformasikan dengan konsep Islam kemudian diubah menjadi bentuk-bentuk sadaqah dengan pembacaan doa yang diniatkan untuk yang masih hidup maupun yang sudah meninggal. Adat tetap menjadi acuan, tetapi prosesinya sudah lebih banyak yang ditransformasikan ke dalam konsep Islam, misalnya dengan adanya pembacaan wirid, dan simbol-simbol dalam pelaksanaan yang ditampilkan.

Dalam masyarakat Sasak saat ini, tradisi-tradisi yang mapan lebih sering dipadankan dengan ritual keagamaan juga dalam setiap prosesinya. Adat lebih banyak diekspresikan secara simbolik, sementara konsep keagamaan lebih banyak porsi prosesinya untuk menyebut sebagai acara keagamaan dari pada acara adat misalnya. Akan tetapi dalam acara keagamaan, prosesi adat tidak juga bisa dilepaskan, minimal dimunculkan dalam bentuk ekspresi simbolik sebagai tanda jalinkelindannya adat dan agama yang mapan dalam masyarakat.

Misalnya dalam pelaksanaan ibadah Haji, masyarakat memunculkan konsepsi adat dalam bentuk perayaan pra keberangkatan calon jamaah haji, hingga kembali dari tanah suci Makkah. Antara ibadah haji dan tradisi *behaji*, merupakan dua prosesi yang berjalinkelindan dan mesti dipenuhi dalam masyarakat Sasak yang akan ke tanah suci. Bentuk lainnya dalam ibadah puasa, ada istilah *sedeke* puasa yang dalam artian persiapan menyambut datangnya bulan puasa. Dalam perayaan-perayaan hari keagamaan lainnya adat juga muncul sebagai

bagian dari keterpautan antara agama sebagai konsepsi tentang hukum, dan adat sebagai pelengkap dalam keragaman ritual masyarakat.

Antara adat dan agama dalam konteks masyarakat Sasak dianggap hal yang padu ketika keduanya menjadi legitimasi untuk membangun keseimbangan dalam masyarakat. Secara sederhana konsep adat merupakan sesuatu yang lentur pada beberapa sisi kehidupan masyarakat, tetapi bisa juga menjadi cukup kaku pada konteks yang lain. Ketika konsep adat tersebut dihadap-hadapkan dengan konsep agama, masyarakat sebenarnya kadang dilematis ketika diberikan pilihan di antara keduanya. Apakah harus memilih konsepsi adat ataukah agama. Dalam tradisi *merariq* (kawin curi/melarikan) misalnya di beberapa masyarakat Sasak yang masih mapan perbedaan strata sosialnya ketika akan menikah harus menggunakan tradisi tersebut. Bahwa si calon perempuan tidak bisa dilamar secara terbuka, tetapi dibawa lari ke kampung si laki-laki.

Begitu juga ketika si perempuan strata sosialnya lebih tinggi dari laki-laki yang akan menikahinya, akan terjadi proses negosiasi yang cukup kuat hingga bisa saja terjadi kegagalan ketika tidak menemukan kesepakatan. Jika si pria mempunyai strata sosial lebih tinggi (gelar kebangsawanan untuk laki-laki, *Lalu, Raden*) dari perempuan yang akan dinikahi, hal itu dianggap wajar, dan keturunannya nanti akan mengikuti strata sosial ayahnya (dari pihak laki-laki), dan anak-anak yang lahir akan bergelar kebangsawanan juga. Akan tetapi ketika perempuan lebih tinggi strata sosialnya (bergelar *Baiq, Dende*) dan menikah dengan laki-laki biasa, maka akan dianggap sudah tidak menjadi bagian dari keluarga si perempuan, keturunan mereka yang lahir tidak berhak menggunakan atribut/gelar kebangsawanan di depan namanya.

Artinya, agensi adat dalam beberapa konsep tradisi dianggap ideal dalam masyarakat Sasak ketika menyangkut daur hidup dalam sistem patrilineal. Laki-laki mempunyai posisi yang lebih

mapan di masyarakat, dalam hal ini adat juga lebih akomodatif pada kepentingan laki-laki daripada perempuan seperti dalam sistem perkawinan di atas. Adat bisa saja dikritik bias gender dengan lebih mapan *male gaze* (sudut pandang laki-laki) dalam sistem pelaksanaannya. Bagaimana relevansi adat dalam konteks keagamaan menjadi hal yang tak jarang dijalinkelindankan dengan kondisi sosial masyarakatnya, yang kadang lebih mapan konsep adat dibandingkan konsep keagamaan. Hal lainnya yang disajikan dalam tulisan ini yakni peran-peran para elit adat memapankan konsep adat yang dirujuk pada sistem keagamaan sehingga masyarakat Sasak menerima itu sebagai hal yang dianggap *taken for granted*, tanpa mempertanyakan lebih jauh dasar ataupun dampak dari konsep adat yang dikukuhkan dengan legitimasi agama.

Pertautan antara adat dan agama dalam masyarakat Sasak Lombok merupakan dua sisi yang saling menyokong satu dan yang lain. Dalam hal ini budaya-budaya yang berkembang dalam masyarakat Sasak selalu dirujuk bahwa ada sisi islami yang menjadi dasar budaya/tradisi. Proyeksi tentang identitas ke-Sasakan sekaligus sebagai identitas keagamaan (dalam hal ini Islam) menjadi hal yang dikonstruksi berjalinkelindan. Bahwa tradisi-tradisi yang mapan dalam masyarakat tersebut selalu dikaitkan dengan Islam, begitu juga sebaliknya, ritual-ritual secara sufistik dianggap sudah mengakar mapan dalam masyarakat Sasak sebelum datangnya Islam. Misalnya dalam masyarakat Sasak cukup kuat komunalitas mereka sebagai satu bangsa/suku, rujukannya dalam Islam yakni anjuran untuk saling tolong menolong, saling mengenal merupakan pertalian dengan spirit persaudaraan yang sudah terbiasa mereka gaungkan.

Identitas antara budaya dan agama dalam konsepsi masyarakat Sasak menjadi dasar klaim munculnya adagium bahwa Sasak itu Islam, kemudian mewujud menjadi jargon, "jika seorang itu Sasak sudah tentu dia Islam, jika dia bukan

Islam, sebut saja orang Lombok". Penulis mencoba menyajikan pertautan antara adat dan agama dalam proyek identitas masyarakat Sasak, juga sebagai upaya mengukuhkan peran-peran elit adat, yang kemudian berkongsi dengan kuasa negara untuk menjejalkan konsepsi tentang syariah dan halal dalam produk-produk budaya, misalnya wisata halal, hotel syariah, bank syariah dan lainnya.

Lebih jauh penulis juga mengeksplorasi bagaimana pembentukan identitas tersebut berdampak pada sikap-sikap moderat masyarakat menghadapi multikulturalisme yang semakin massif di Lombok. Terakhir yakni tentang terjadinya dekadensi kebudayaan yang tidak bisa dibendung melalui konsepsi adat ataupun agama yang juga menemukan momentum di balik pembangunan fisik yang terjadi. Akan tetapi justru memudarkan nilai-nilai moral, humanisme masyarakat yang semula berorientasi komunalitas, kemudian berubah menjadi individualis dan semata mengejar profit untuk kelompok/golongan tertentu seperti yang tercermin pada tradisi *Begawe*.

Tulisan ini juga secara deskriptif menyajikan eksplanasi ringkas terkait korelasi adat dan agama dalam realitas masyarakat Sasak hari ini yang semakin dikungkungi modernitas. Sebagai dampak dari masifikasi pariwisata di Lombok, banyak hal juga konsep adat yang terkikis dan lebih dominan motif ekonomi yang diukur dari relasi kepemilikan dan standardisasi taraf hidup mengikuti masyarakat modern. Standar kesejahteraan masyarakat dari sudut pandang negara kemudian diturunkan menjadi regulasi yang harus dicapai untuk mengukuhkan wacana terlepas dari kemiskinan. Relasi individu di dalam masyarakat kemudian berubah menjadi relasi ekonomi.

Tidak ada lagi tanpa pamrih berasas komunalitas ketika melaksanakan sesuatu kegiatan di masyarakat, semua hal ada timbal balik ekonomi yang diharapkan. Lini kehidupan masyarakat sudah terjejali secara kapitalistik oleh motif ekonomi dalam segala sendi. Realitas ini secara simplistik juga

berdampak pada mentalitas masyarakat yang melihat segala hal dari sudut pandang ekonomi, untung-rugi. Seolah tidak ada lagi ruang untuk memapankan kembali asas komunalitas tanpa pertimbangan ekonomi di setiap relasi interasksional masyarakat Sasak.

Konsep habitus dari Pierre Bourdieu dijadikan sebagai pisau analisis untuk membaca realitas dalam masyarakat yang semula cukup mapan relasi adatnya, kemudian menjadi hal yang memudar dengan gaya hidup yang semakin berubah dan preferensi pilihan yang semakin banyak yang bisa diambil oleh masyarakat Sasak dalam menghadapi realitas hari ini. Habitus dalam konteks tradisi merupakan sesuatu yang berlangsung lama dan menjadi kadang tidak berubah, tetapi pada realitas tertentu muncul juga habitus baru sebagai bentuk transformasi kehidupan masyarakat (Bourdieu, 1992: 145)

Pendekatan kualitatif dilakukan dalam menggali data-data dalam tulisan ini melalui dekripsi dari informan kunci yang diwawancarai. Begitu juga dengan penelusuran melalui dokumen tulisan, dan juga melalui observasi di masyarakat Sasak terkait pemapanan adat yang bisa diasumsikan mendominasi agama. Pendekatan secara etnografi-naratif dari Paula Saukko dengan bentuk refleksi diri *(self reflexivity)*, *polivocality* (keragaman suara), dan *Truthfullnes* atau *Being Truer* (menyajikan realitas secara apa adanya) menjadi landasan metode dalam penyajian tulisan ini (Saukko, 2003: 34). Hal yang menarik dalam penelusuran data-data tulisan ini merupakan bagian dari proses kritis dan negosiasi dari penulis sendiri terhadap tradisi ataupun proses rekonstruksi identitas masyarakat Sasak oleh elit adat maupun agama.

Pertautan Adat dan Agama Dalam Daur Hidup Masyarakat Sasak

Ritus daur hidup dalam masyarakat Sasak bisa disebut paling dominan sebagai tradisi pembentuk kebudayaan. Kebiasaan mengadakan selamatan baik di masyarakat agraris, maritim, bahkan masyarakat sekitar hutan merupakan wujud ritus yang mapan tersebut diwariskan turun-temurun. Bisa jadi ritus tersebut awalnya hanya merupakan ekspresi kesyukuran masyarakat Sasak sebelum Islam yang dilakukan oleh beberapa kelompok saja atau bahkan individu. Setelah kebiasaan tersebut dianggap cukup berhasil semakin meningkatkan produksi pada sumber daya mereka, secara sugestif kemudian kebiasaan ini menyebar pada suatu komunitas masyarakat. Berdasarkan sugesti dan efek *placebo* setelah melaksanakan tradisi tersebut, barulah dimapankan menjadi agenda rutin.

Yang awalnya hanya sebagian kelompok masyarakat yang melakukan itu, kemudian menjadi kebiasaan yang harus dilaksanakan oleh kelompok masyarakat tersebut. Begitulah konsep habitus di masyarakat menjelma. Kristalisasi hal-hal yang sebelumnya dimapankan suatu kelompok tertentu, kemudian menjadi berlaku untuk semua anggota kelompok masyarakat tersebut. Habitus dalam hal ini juga bersifat histeresis, atau sesuatu yang bertahan lama (Haryatmoko, 2016:125). Karena kebiasaan-kebiasaan tersebut dimapankan secara terstruktur agar berlaku secara berkelanjutan, dan anggota masyarakat juga turut andil dalam mempertahankan hal itu.

Tradisi yang lekat dengan daur hidup masyarakat berupa selamatan tidak hanya berlaku sebagai bentuk kesyukuran atas sumber daya, tetapi juga pada daur hidup manusia itu sendiri. Dalam naskah Babad Lombok diceritakan bahwa setelah banjir Nabi Nuh mulai kelihatan agak surut, masyarakat yang mendiami pulau Lombok kala itu mulai berbenah sambil mengadakan ritus untuk memohon perlindungan dan kesejahteraan dengan melimpahnya air dari langit yang tak henti-hentinya (Suparman,

1994:7). Hal ini menandakan bahwa tradisi syukur setelah ditimpa bala bencana juga cukup mapan dilakukan dalam masyarakat, meski tidak bisa diidentifikasi bahwa itu adalah masyarakat Sasak yang merupakan nenek moyang msyarakat Sasak saat ini kala terjadinya bencana saat itu.

Konteks daur hidup lainnya yang juga biasa diadakan ritus yakni pada tradisi ketika hamil, melahirkan, nikah, hingga kematian. Ketika calon bayi yang dalam kandungan baru berusia 40 hari diadakan selamatan agar calon bayi tetap dalam lindungan Yang Maha Kuasa dan tetap tumbuh hingga masanya untuk lahir. Pada usia kehamilan sudah 7 bulan, diadakan lagi syukuran atas sudah sempurnanya fisik bayi dalam kandungan dan tujuannya juga supaya dimudahkan dalam persalinan. Tradisi ini biasa disebut ritual *bisoq tian* (mencuci perut) atau di beberapa masyarakat di Nusantara juga menyebutnya acara 7 bulanan kehamilan.

Dari penelusuran penulis pada beberapa tokoh adat menyebutkan ritual ini juga dikatakan sebagai syarat agar anak yang akan lahir tidak diganggu jin, dimudahkan persalinannya, dan juga sempurna fisiknya. Hal ini sudah dilakukan turun-temurun hingga sampai kepada mereka yang pelaksanaannya sudah ditransformasikan menjadi bentuk prosesi yang lebih islami. Misalnya, jika dulu ritual *bisoq tian* diadakan di sungai, sumur, atau di tempat sumber air yang lebih dekat dengan membawa berbagai macam perbekalan yang dihajatkan untuk penunggu mata air tersebut.

Dengan perubahan prosesi yang lebih islami, acara dilaksanakan di rumah si perempuan yang hamil atau di rumah keluarganya, dengan prosesi pembacaan Al-Qur'an surat Maryam terlebih dahulu, di tengah-tengah jamaah yang hadir ditempatkan mangkuk putih berisi air ditaruhkan kembang berbagai macam dan juga beras kuning beserta uang logam. Setelah prosesi pembacaan Al qur'an surat Maryam selesai, dilanjutkan dengan tahlil, zikir, dan doa. Air dalam mangkuk

yang dibacakan Al Qur'an tadi nantinya akan digunakan untuk mencuci perut orang yang hamil sembari terus didoakan untuk keselamatan, kesehatan bagi si bayi dan ibunya *(Wawancara dengan Husin, Mataram, 13 Maret 2023)*.

Tradisi ini menurut tokoh adat *Wetu Telu* (Masyarakat yang mengkonsepsikan segala sendi kehidupan menjadi 3 entitas, bahkan termasuk pada masa dulunya ibadah shalat dilakukan dalam 3 waktu, yakni Magrib, Isya, Shubuh) di Pengadangan, Lombok Timur menyebut bahwa hal ini juga dirujuk pada tradisi penghormatan pada tanaman. Misalnya pada padi ketika baru muncul tanda-tanda bunga yang akan menjadi bulir, petani akan mengadakan acara syukuran supaya hasil tanamannya berlimpah. Lalu dilanjutkan lagi acara syukuran setelah selesai panen dengan prosesi yang lebih besar. Hal ini sudah mapan menjadi adat dalam masyarakat agraris sehingga ketika tidak dilakukan seolah dikhawatirkan akan ada hal buruk yang akan terjadi *(Wawancara dengan Amrul, Pengadangan, Lombok Timur, 17 Februari, 2023)*.

Tradisi ini semakin dimapankan melalui kuasa tokoh adat sebagai otoritas yang mengukuhkan suatu hal harus dilakukan atau tidak. Kegiatan yang awalnya dilakukan oleh beberapa kelompok masyarakat kemudian menjadi tradisi yang juga dilakukan pada kelompok yang lain hingga menjadi habitus yang dimapankan di semua masyarakat yang mendiami suatu wilayah geografis tertentu. Salah satunya pada tradisi syukuran *pare betian* (padi yang mulai bunting atau baru mulai muncul bunganya), begitu juga pada tradisi masyarakat pesisir, pegunungan, dan yang mendiami hutan.

Contoh tradisi pada daur hidup lainya yakni pada tradisi selamatan setelah melahirkan. Masyarakat Sasak secara sufistik konon juga sudah mapan mengadakan acara syukuran ketika ada yang melahirkan. Sebelum mengenal istilah *aqiqah* dalam konsep Islam, mereka menyebutnya sebagai tradisi *molang maliq* (membuang sisa). Secara bahasa memang nampaknya tidak

terlalu mapan pertautan makna antara *molang maliq* dan *aqiqah* tersebut.

Tetapi secara prosesi *aqiqah* yang ditemukan hari ini merupakan transformasi dari tradisi *molang-maliq*. Misalnya dengan menyiapkan *andang-andang* (barang-barang berisi komposisi tertentu) untuk *belian* (semacam bidan tradisional). Dalam tradisi *molang-maliq* juga bekas ari-ari atau dalam masyarakat Sasak menyebutnya *adiq-kakaq* disimpan pada wadah dari tanah liat, kemudian ditanam dan di atasnya tiap malam ditaruhkan lampu teplok sebagai penerang. Tradisi ini pra Islam bahkan seringkali dirayakan secara besar ketika orang tua si anak mempunyai kapital ekonomi yang mapan.

Misalnya dengan menyembelih beberapa kerbau atau sapi dan mengundang seluruh warga bahkan yang juga berada di kampung sebelahnya. Relasi antara adat yang menjadi habitus dalam tradisi daur hidup kemudian dilegitimasi juga dalam konsep Islam sehingga masyarakat Sasak tidak perlu mempertanyakan apakah ini suatu hal yang perlu dilakukan atau tidak. Melalui konsep aqiqah yang diwajibkan dalam tradisi Islam justru yang diperintahkan yakni menyembelih kambing, bahkan jika tidak bisa dilaksanakan langsung dalam waktu dekat setelah kelahiran, bisa juga dilaksanakan setelah si anak berusia 1 tahun, bahkan bisa juga ketika sudah dewasa. Hal ini semakin memudahkan masyarakat Sasak dalam menjalankan tradisi yang sudah mapan dalam konteks daur hidup tersebut.

Adat Sebagai Sumber hukum dan Kontrol Moralitas

Konsepsi tentang *al 'aadatul muhakkamat* yakni kebolehannya menyerap norma-norma adat sebagai acuan hukum yang berkaitan dengan *ijmaq* dan *qiyas* dalam suatu konteks masyarakat tertentu. Hal ini juga berlaku pada tradisi yang mapan dalam

masyarakat Sasak hingga menjadi acuan bahwa hal ini berlaku sebagai kebiasaan hingga menjadi hukum normatif. Banyak konsep tentang tradisi ini selain sebagai ekspresi identitas masyarakat Sasak, juga sebagai bentuk aturan yang berlaku untuk dilaksanakan di semua lapisan masyarakat Sasak.

Adat seringkali dipersepsikan sebagai norma yang baku dalam masyarakat Sasak, hingga menjadi hal yang cukup tabu untuk diubah, apalagi dilanggar. Misalnya konsep tentang perkawinan yang harus menggunakan sistem *merariq* (melarikan perempuan) dari pada dipinang secara baik-baik dan dibicarakan secara kekeluargaan dianggap justru mencederai entitas adat. Bahwa harga diri perempuan dinikahi dengan *merariq* dianggap lebih tinggi dari pada diminta secara baik-baik.

Sistem *merariq* ini juga semakin membuat posisi tawar keluarga perempuan mempunyai otoritas yang legal untuk meminta sejumlah mahar untuk anaknya, begitu juga permintaan keluarga perempuan yang kadang tidak masuk akal jika disebut sebagai ganti biaya memelihara si perempuan calon pengantin dari sejak kecil. Tingginya permintaan orang tua perempuan dalam tradisi *merariq* justru melemahkan posisi keluarga laki-laki yang bisa saja dari kalangan ekonomi lemah akan kesulitan memenuhi itu. Akan tetapi atas nama adat, hal tersebut masih dianggap sebagai bentuk legal bahwa perempuan harus dihargai tinggi dan perbandingannya digunakan yakni hal-hal materialistik berupa uang, tanah, sejumlah ternak, rumah, bahkan kendaraan.

Adat pada tataran ini menjadi legitimasi pelanggengan otoritas baik dari kelas bangsawan maupun tokoh adat yang berusaha mempertahankan posisi mereka di masyarakat Sasak. Bahwa sebenarnya bisa saja konsep perkawinan dalam masyarakat Sasak itu diubah, disesuaikan dengan kondisi realitas hari ini. Tetapi lagi-lagi upaya mempertahankan posisi kelas juga menjadikan tradisi ini sebagai arena untuk menunjukkan klaim-klaim otoritas sebagai pihak yang mapan

dengan ke-Sasakan, dan juga sejauh mana batasan yang profan diterima atas nama konsepsi adat.

Adat dan Agama Dalam Pusaran Praktik Komodifikasi

Salah satu tradisi yakni *begawe* yang menjadi budaya Suku Sasak mulai tergeser dengan konsumsi budaya massa, seperti jasa katering, penggunaan alat-alat atau kebutuhan *begawe* mulai tergantikan dengan produk industri yang disewakan atau dijual. Adanya bentuk-bentuk komodifikasi dalam tradisi *begawe*, yakni terutama dalam *begibung* (makan bersama) dan *betulung* (saling bantu), dua hal yang menjadi 'aura' *begawe*.

Dua hal tersebut dijadikan peluang oleh pemilik modal untuk menciptakan produk prasmanan dan penyewaan jasa katering. Antara *begibung* dan prasmanan, serta antara *betulung* dan jasa katering memiliki kontradiksi yang cukup signifikan. Perbedaan tersebut dapat dilihat dari nilai-nilai yang bergeser, dari asas kekeluargaan menjadi individualis; dari berbagai peralatan yang ditransformasi kemudian dikomersialkan, seperti *tekot* (wadah yang dibuat dari daun pisang) yang bertransformasi menjadi kotak nasi, *jangkeh* (tempat pembakaran kayu yang dibuat dari tanah liat) menjadi kompor gas, *mensilaq* menjadi surat undangan, dan berbagai bentuk komodifikasi lainnya.

Hal ini menunjukkan teralienasinya adat dalam masyarakat tidak mampu dibendung dengan budaya massa yang massif, sehingga masyarakat yang awalnya mapan dengan nilai sosial yang tinggi, mulai terbentuk masyarakat individualis yang berkompetisi menunjukkan status sosial mereka. Konsumsi tanda/simbol telah membentuk masyarakat yang terjebak dalam kebutuhan semu yang tak disadari telah menindas. Penyadaran untuk kritis dan filter akan budaya massa tersebut perlu adanya ruang negosiasi untuk kembalinya marwah masyarakat sosial yang hakikatnya berdasarkan interaksional kekeluargaan.

Tradisi yang menjadi ciri khas masyarakat tradisional sebelum bertransformasi menjadi masyarakat modern, merupakan sebuah budaya yang penuh dengan nilai-nilai sosial yang dipegang teguh oleh masyarakatnya. Akan tetapi setelah dijejali melalui budaya populer dan perlahan diproduksi dalam jumlah massal, dengan perkembangan yang massif semakin membentuk masyarakat industrialis yang dikuasai pemilik modal atas budaya populer dan budaya massa tersebut.

Budaya populer secara perlahan menggeser budaya tradisional yang sudah dilakoni sejak lama oleh masyarakat, yang dalam hal ini penulis soroti yang terjadi pada masyarakat Sasak yang ada di Lombok, Nusa Tenggara Barat. Lebih spesifik jejak-jejak peralihan budaya tradisional menjadi budaya populer, lalu konsumsi budaya massa melalui industri budaya yang semakin berkembang dengan ketidakkritisan masyarakatnya. Dengan dalih untuk kemudahan atau kepraktisan melalui budaya massa tersebut, sehingga menggeser peran-peran sosial masyarakatnya yang sudah terjalin secara turun-temurun.

Ironisnya, meski kehilangan banyak warisan nilai luhur, masyarakat 'terbiasa' mengkonsumi budaya populer yang berkembang, dan akhirnya melahirkan masyarakat indutrialis yang dikuasai oleh pemilik modal. Mereka seolah tidak sadar bahwa mereka telah tertindas oleh kesadaran palsu yang dijejali oleh kaum kapitalis.

Kasus komodifikasi budaya dalam tradisi *Begawe* (hajatan) sangat terlihat bagaimana peralihan gaya hidup masyarakat dalam konsumsi budaya massa yang diindustrialisasi oleh pemilik modal. *Begawe* sebagai tradisi dalam budaya tradisional masyarakat Sasak mengalami transformasi menjadi konsumerisme budaya massa ketika dimasuki kepetingan profit oleh pemilik modal. Nilai solidaritas yang tertanam dalam masyarakat Sasak melalui interaksi sosial dalam tradisi *begawe*, tergeser menjadi masyarakat individualistik ketika industrialisasi jasa katering, penyewaan terop (tenda), atau

penyewaan gedung untuk acara *begawe* mulai marak menjajal masyarakat lokal.

Komodifikasi adalah proses yang erat dikaitkan dengan kapitalisme di mana objek-objek, kualitas-kualitas, dan dan tanda-tanda diubah menjadi komoditas. Komoditas itu sendiri dipahami sebagai barang yang tujuan utama keberadaannya adalah untuk dijual di pasar. Dalam proses yang disebut Marx sebagai "Pemujaan komoditas " *(commodity fethisism)*, penampakan dari barang-barang yang dijual di pasar sebenarnya menyembunyikan asal-usul terciptanya barang tersebut yang harus melewati proses eksploitasi pada level produksinya (Barker, 2003:25).

Permasalahan yang muncul ketika tradisi *begawe* tidak lagi menjadi budaya, maka sikap individualistik masyarakat mulai terbentuk. Lalu asas kekeluargaan yang sudah mapan dalam masyarakat pun tergerus dengan masuknya industrialisasi dalam praktik budaya tersebut. Inilah krisis budaya yang sebenarnya, yakni ketika masyarakat sudah terbiasa dengan "keindahan semu" yang ada. Maka tidak heran bahwa Adorno, salah seorang intelektual Mazhab Frankfurt, mengatakan bahwa krisis terjadi pada saat sesuatunya sudah menjadi indah.

Sebagai contoh, krisis budaya yang berlangsung dalam masyarakat Sasak di Lombok, NTB. Krisis tersebut dapat dilihat dalam pelaksanaan tradisi *begawe* yang sudah ter-reifikasi oleh beberapa alat kapitalis yang berkembang. Dalam prosesi begawe, terdapat prosesi *begibung* dan *betulung* yang menjadi 'aura'nya. Namun, dewasa ini, hal tersebut digeser oleh jasa katering dan konsep prasmanan yang pada dasarnya adalah produk kapitalis untuk membentuk industri budaya. Dampaknya, masyarakat yang awalnya menjunjung tinggi nilai kekeluargaan dan semangat gotong royong kini menjadi masyarakat yang individualis.

Lini kehidupan masyarakat Sasak yang berasas

kekeluargaan, dan nilai solidaritas yang terbangun dalam tradisi *begawe* mulai tergerus dengan masuknya budaya massa melalui industrialisasi jasa, yang berpengaruh terhadap tatanan sosial masyarakatnya. Di samping itu praktik konsumsi budaya massa juga menyingkirkan peran produk-produk budaya tradisional, dan membentuk masyarakat modern yang sebenarnya tertindas oleh kebutuhan semu dan hasrat konsumerisme.

Antara *Pseudo Needs* dan *True Needs*

Seperti yang diungkap John Fiske bahwa budaya populer merupakan budaya yang tercipta dari masyarakatnya sendiri tanpa kepentingan profit. Namun berbeda halnya ketika budaya populer tersebut sudah merambah ke proses industrialisasi yang diproduksi massal, maka proses komersialisasi atas budaya massa tersebut tidak lagi berafiliasi pada nilai sosial ataupun mengandalkan solidaritas masyarakatnya, akan tetapi bagaimana keuntungan dari produk yang dikomersialisasikan tersebut. Berhubungan dengan nilai sosial dalam msyarakat, maka tidak lepas dari reseptif masyarakatnya atas budaya massa tersebut yang terjebak dalam konsumsi teks atas kebutuhan-kebutuhan yang ditawarkan melalui media, baik itu periklanan, Radio, televisi dan lainnya (Fiske, 2011:43).

Di sinilah juga terlihat bagaimana industri budaya yang menjajal masyarakat terbentur dalam konsep seperti yang diperkenalkan oleh Fiske tentang kebutuhan semu (*Pseudo needs*) dan kebutuhan sebenarnya (*true needs*). Dua konsep tersebut memang secara samar bisa saling mengklaim bahwa sesuatu itu memang *true needs* dan bisa juga menjadi *pseudo needs*. Kejelian reseptif masyarakat penikmat budaya diperlukan untuk memfilter akan hal tersebut, sehingga masyarakat tidak lagi terjebak untuk mengkonsumsi tanda atas produk-produk yang ditawarkan industri.

Dalam konsep budaya massa, kebutuhan masyarakat menjadi abu-abu antara *pseudo needs* dan *true needs*. Kebutuhan masyarakat sepertinya ditangkap oleh industri dalam hal ini pemilik modal (kapitalis), sehingga mereka dengan leluasa menawarkan produk yang sebenarnya bukan menjadi sebuah kebutuhan masyarakat akan nilai gunanya, namun berubah menjadi konsumsi nilai tanda dan secara simbolik untuk merebut perhatian dan mengukuhkan status sosial masyarakat penggunanya (Strinarti, 2009:46).

Adorno dalam *The Culture Industry* menjelaskan bahwa keseluruhan praktik dalam industri budaya mengalihkan dengan jelas motif keuntungan ke dalam bentuk budaya (Adorno, 2001:9). Dalam konteks ini, pernyataan tersebut menjelaskan istilah komodifikasi. Secara teoritis, Marx mengatakan bahwa komodifikasi menjelaskan cara kapitalis untuk menjaga suatu tujuan untuk merealisasikan nilai guna kepada nilai tukar. Ia ingin menjelaskan bahwa nilai guna suatu benda senada dengan nilai tukar, sehingga nilai otentik benda tersebut dengan sendirinya hilang (Brewer, 2016:7).

Konsep Adorno tentang industri budaya yang ia argumentasikan bahwa komoditas-komoditas yang diseragamkan dan distandarkan akan memupuk semangat otoritarianisme dan konformisme sebagai wajah dominan budaya Barat yang kapitalis (Brewer, 2016: 23). Pandangan lain diajukan Habermas yang menyatakan bahwa meningkatnya komodifikasi dunia kehidupan oleh korporasi-korporasi raksasa akan mengubah orang dari sosok warga negara yang rasional menjadi konsumen yang tidak rasional dalam cara yang sama dengan merosotnya pertanyaan-pertanyaan sosial eksistensial menjadi melulu persoalan mengejar uang (Habermas, 1987:78). Dalam konteks tradisi *begawe* upaya mengejar profit melalui bentuk-bentuk baru tradisi *begawe* yang disimbolkan pada prasmanan dan jasa katering menunjukkan komodifikasi di baliknya adalah produk-produk kapitalisme yang tak terhindarkan dalam kehidupan masyarakat Sasak.

Adorno dan Hokheimer juga menuliskan bahwa komodifikasi terjadi karena hasil dari perkembangan suatu industri budaya. Adorno mengatakan bahwa industri budaya telah menjadi faktor ekonomis dan politis yang krusial pada masa kapitalisme akhir, yang mengalihkan perhatian orang dari masalah yang sebenarnya mereka alami, menawarkan solusi palsu yang diproyeksikan ke dalam "kehidupan" karakter fiktif dan terkodekan ke dalam harmoni yang manis. Berhubungan dengan hal tersebut, masyarakat seolah termakan oleh budaya populer yang diikutinya dengan dalih modernitas (Agger, 2014:184). Padahal, budaya tersebut menggerus nilai luhur yang telah diwariskan. Hal ini juga diungkapkan oleh Walter Benjamin bahwa semangat baru memang bisa diperoleh, namun sensibilitas estetika lama telah lenyap (Soetomo, 2003:12).

Namun, dalam era globalisasi dengan sistem kapitalisme memunculkan ledakan kebudayaan di segala aspek kehidupan. Dalam hal ini sebuah industri telah memproduksi berbagai artefak kebudayaan yang seolah telah menjadi kebutuhan massa, sehingga benda budaya yang sebelumnya dipenuhi dengan nilai-nilai tinggi, otentik (*authenticity*), dan kebenaran (*truth*), oleh industri budaya diproduksi secara massal menjadi komoditas yang penuh dengan perhitungan laba (Paok, 2012:23).

Di sisi lain seorang pemikir postmodern Jean Baudrillard, berargumen bahwa nilai-tanda *(sign-value)* telah menggantikan nilai guna dan nilai tukar dari komoditas dalam budaya kontemporer. Dalam budaya kontemporer, nilai ditentukan melalui pertukaran makna simbolis daripada melalui kegunaannya. Jadi komoditas bukan lagi objek dengan nilai guna namun sebuah komoditas tanda *(a commodity-sign)*. Merujuk pandangan ini, semua ranah kehidupan dipengaruhi secara mencolok oleh komodifikasi, sehingga sesuatu dianggap otentik atau tidak otentik bukan lagi ditentukan oleh pengesahan berdasarkan kanon-kanon formal atau otoritas budaya yang dibentuk secara sosial (Baudrillard, 1983:67).

Hal di atas dapat terlihat ketika budaya populer menggeser budaya tradisional dalam masyarakat. Tradisi *begawe* yang memiliki konsep *begibung* (makan bersama dalam 1 nampan besar) dan *betulung* (saling membantu ketika ada acara hajatan), digeser oleh konsep penggunaan jasa katering dan prasmanan. Dua hal terakhir merupakan alat kapitalis untuk menggeser 'roh' dalam *begawe*.

Konsep *begibung* dipenuhi dengan semangat solidaritas antarwarga, yakni konsep makan bersama dalam satu wadah. Sementara itu, dalam *betulung*, masyarakat bergotong royong membantu yang empunya hajatan baik berupa tenaga ataupun materi dalam menyelenggarakan upacar *begawe*. Namun, semangat gotong royong dan solidaritas ini telah hilang dalam konsep penyewaan jasa katering dan prasmanan. Bentuk gotong royong digantikan dengan pengeluaran uang dengan penyewaan jasa katering. Hal ini sesuai dengan apa yang disebut Marx sebagai fetisisme komoditas, bahwa ia dibangun dalam setiap hubungan yang terkomodifikasi ketika pekerja menukar tenaga kerja mereka dengan upah. Semangat kekeluargaan dan gotong royong digantikan dengan upah berupa uang (Agger, 2014: 185).

Basis Etnografi Dalam Penelusuran Budaya

Dalam menelusuri praktik komodifikasi yang terjadi pada tradisi *begawe* masyarakat Sasak di Lombok, NTB, Penulis menggunakan metode Etnografi baru berdasarkan pandangan Paula Saukko yang menyebutkan bahwa keterlibatan peneliti secara langsung melakukan dialog atau wawancara, partisipasi dalam masyarakat yang diteliti, serta memaknai lingkup objek yang diteliti berdasarkan refleksi peneliti. Secara spesifik, penggunaan etnografi baru dalam studi kasus ini menjadi dasar untuk melakukan telaah lebih dekat terhadap praktik komodifikasi dalam tradisi *begawe* yang beralih menggunakan

jasa katering, serta penggunaan peralatan-peralatan tradisional yang diganti dengan peralatan modern dengan asumsi efektifitas.

Penulis yang merupakan bagian dari masyarakat suku Sasak juga melakukan pendekatan partisipatif dalam acara-acara *begawe* yang dilaksanakan masyarakat. Penulis melakukan pengamatan pada warga yang mempunyai hajatan, yang lebih memilih jasa katering sebagai jamuan dalam bentuk prasmanan dari pada melaksanakan acara *begawe* yang bisa dibantu oleh masyarakat sekitar.

Basis dari metode Etnografi baru Saukko tentang refleksi diri (*self reflexifity*) juga penulis gunakan dalam mengamati praktik komodifikasi budaya yang dimasuki produk industrialisasi kapitalis. Produk industrialisasi dalam praktik *begawe* tersebut ketika warga lebih memilih menggunakan jasa katering atau menyewa gedung dalam acaranya telah meng-alienasi nilai sosial yang ada dalam masyarakat, sebab tidak adanya interaksi antar warga dalam membantu acara empu hajatan. Empu hajatan *(epen gawe)* yang memikirkan tentang efektifitas dan kemudahan dalam acaranya, dengan menyewa gedung dan jasa katering tidak menyadari dampak sosial yang timbul dengan berkurangnya solidaritas dalam masyarakat.

Metode Etnografi baru berdasar tinjauan Saukko dalam studi kasus ini penulis gunakan karena berhubungan dengan kedekatan penulis dalam masyarakat yang diteliti. Begitu juga dengan validitas dialogis atau refleksi diri yang menjadi basis etnografi baru, dalam mengungkapkan suara-suara dari objek yang diteliti dalam bentuk *polivocality*, penulis tuangkan dalam bentuk penelitian partisipatif dalam masyarakat Sasak di Wanasaba, Lombok Timur NTB.

Transformasi *Begawe* (Hajatan) menggunakan Jasa Katering

Studi kasus yang penulis amati tentang pergeseran budaya Tradisional menjadi budaya populer lalu bertransformasi menjadi budaya massa, yaitu tentang *begawe* (hajatan) yang terjadi di masyarakat Sasak secara historis sampai saat ini. *Begawe* secara bahasa dimaknai acara (hajatan) atas sesuatu kegiatan yang ada di masyarakat dalam rangka syukuran, atau memperingati sesuatu dengan mengundang masyarakat banyak untuk membantu, atau menghadiri sebagai tamu (Wacana, 1987: 34). Konsep *begawe* memiliki beragam nilai kultural. Konsep tersebut antara lain adanya kegiatan *betulung* dan *begibung*. Hal inilah yang menjadikan *begawe* memiliki apa yang disebut oleh Walter Benjamin sebagai 'aura' (Benjamin, 2008:5).

Dewasa ini, tradisi begawe masih dilaksanakan oleh masyarakat Sasak Lombok. Akan tetapi, terdapat perbedaan dalam tata cara prosesinya. Peneliti yang merupakan penduduk asli suku Sasak telah mengamati perkembangan yang terjadi terutama dalam setiap rangkaian acaranya. Dapat dikatakan bahwa, *begawe* pada zaman peneliti berada di tengah-tengah masyarakat Sasak dulu, memiliki perbedaan yang signifikan. *Begawe* zaman dahulu, masih menerapkan *begibung*, adanya *tekot* (nampan sebagai tempat lauk dibuat dari daun pisang), undangan dengan cara *mensilaq* (pemberitahuan secara lisan dengan mendatangi langsung orang yang diundang), dan beberapa prosesi *begawe* lainnya.

Namun saat ini, hasil pengamatan menunjukkan bahwa kegiatan tersebut telah bertranformasi secara massif. Salah satu contohnya, cara mengundang tamu dengan cara mengirim surat undangan atau melalui media sosial. Hal tersebut kini sudah lumrah di tengah masyarakat. Bahkan, mereka merasa nyaman dan senang melakukannya. Akan tetapi, setelah diselidiki dan diteliti, dalam "zona nyaman" tersebut, terdapat kecenderungan praktik komodifikasi di dalamnya.

Jika dahulu pada masa penulis masih kecil, sekitar tahun 1995-2003, *begawe* pada waktu itu masih diwarnai dengan nuansa solidaritas masyarakat yang masih kental. Pihak keluarga dekat membantu materiil dengan menyediakan kebutuhan-kebutuhan untuk *begawe*, seperti beras, rempah-rempah untuk bumbu, atau berupa uang untuk pembelian kebutuhan tersebut. Selain itu pihak tetangga sekitar, pada sebelum, sampai hari H pelaksanaan *begawe*, membantu untuk mempersiapkan segala sesuatunya di rumah si empunya *gawe* (*Epen gawe*). Seperti membantu membuat ketaring (*teratak*, Tenda) peneduh dari anyaman daun kelapa dengan tiang bambu, membantu mengumpulkan kayu bakar untuk keperluan memasak, membantu mengupas kelapa, atau mempersiapkan bahan-bahan untuk *begawe* lainnya.

Prosesi *begawe* dengan melibatkan tetangga dan mengundang banyak orang tentunya membutuhkan biaya besar untuk terpenuhinya persiapan untuk jamuan tamu undangan. Maka di sinilah fungsi dari bantuan para tetangga dan keluarga dekat tersebut yang telah dipersiapkan sebelumnya. Dalam tataran saling membantu dengan istilah *pelangar* (sumbangan) kepada si empunya *gawe*, ini bisa distilahkan budaya populer yang lahir dari masyarakat itu sendiri. Di sanalah letak nilai solidaritas antar masyarakatnya yang tentunya akan mengalami pula sebagai empunya *gawe* (*epen gawe*) nantinya dalam keluarga mereka, entah itu untuk *Aqiqah* (syukuran hari lahir, istilah Sasaknya *ngurisang*), *khitanan*, *nikahan*, atau *begawe* memperingati ketika ada anggota keluarga yang meninggal.

Lalu yang menjadi sorotan atas proses industrialisasi dalam budaya *begawe* ini, ketika masyarakat yang sudah populer dengan *begawe*, saling bantu untuk persiapannya, ditangkap oleh pemilik modal dengan mencoba mempromosikan fasilitas katering ketika ada yang punya hajatan (*begawe*). Tentu saja biaya untuk katering ini juga cukup mahal, dan biasanya hanya bisa disewa oleh kalangan-kalangan tertentu yang mempunyai modal besar. Proses *begawe* yang melibatkan masyarakat

banyak, mulai tergeser ketika yang berperan jasa katering, nilai solidaritas antar tetangga mulai memudar. Padahal prosesi *begawe* yang sebenarnya bukan hanya sekedar acara syukuran, akan tetapi jalinan interaksi kedekatan antar masyarakat itulah yang menjadi nilai pentingnya. Hal inilah yang diungkap Habermas sebagai modal sosial, interaksi antar masyarakatnya yang merupakan kebutuhan terbesarnya (Habermas, 2007:165).

Ketika jasa katering mulai merebak, masyarakat yang masih mencoba menghidupkan kembali budaya *begawe* seperti kehilangan sensibilitasnya, seperti ada yang kurang ketika *begawe* yang dulunya banyak yang terlibat membantu, perlahan mulai tak acuh dan membiarkan hal tersebut seolah terjadi secara alamiah. Padahal ketika ada yang mencoba menggaungkan kembali suatu nilai solidaritas, masyarakat seharusnya juga merespon aktif untuk mengembalikan marwah masyarakat sosial yang mempunyai solidaritas tinggi untuk saling membantu.

Setiap masyarakat beserta kebudayaannya entah di mana pun dia berada, senantiasa mengalami perkembangan atau perubahan dengan segala konsekuensi yang menyertainya, baik karena didorong oleh faktor kekuatan internal maupun eskternal. Kekuatan internal bisa tumbuh secara alami karena pergantian generasi. Di pihak lain, kekuatan eksternal terjadi karena perubahan lingkungan maupun karena interaksi/kontak dengan masyarakat dan budaya lain melalui difusi dan peminjaman-peminjaman unsur budaya asing, sehingga merangsang pembaruan dalam penyerapannya. Dengan demikian, terjadi perkembangan fungsi sosial budaya mengalami distribusi fungsi dari satu anggota terhadap anggota lainnya, sehingga diferensiasi masyarakat menjadi semakin kompleks (Kumbara, 2006:12; Sumadi, dkk., 2013:71).

Proses perubahan akibat persentuhan dan penyerapan seseorang terhadap sistem pengetahuan baru, akan

memberi cara penafsiran dan makna baru terhadap tatanan yang ada sebelumnya. Berdasarkan hal tersebut, Sumadi mengelompokkan masyarakat menjadi dua golongan akibat terjadinya perubahan-perubahan budaya di masyarakat. *Pertama*, golongan orang tua atau mereka yang tergolong telah mapan dalam hidupnya, cenderung berpegang erat pada kebudayaan yang membesarkannya dan senantiasa dijadikan kerangka acuan dalam mencapai kejayaan.

Kedua, golongan generasi penerus yang lebih mengutamakan perhatiannya pada tantangan zaman dan menaggapi perubahan sesuai dengan tuntutan dari perubahan itu sendiri. Oleh karena itu, golongan ini senantiasa dengan mudah mengadopsi nilai-nilai budaya, norma-norma sosial atau pandangan hidup tanpa memperdulikan asal usulnya. Bagi para generasi penerus, yang terpenting adalah bahwa mereka dapat mengatasi masalah yang dihadapi secara efektif dan efisien dan seringkali mengabaikan kebudayaan lama yang telah mereka miliki (Kumbara, 2006:12; Sumadi, dkk., 2013:71).

Pertentangan antara kedua golongan di atas juga terlihat pada masyarakat sasak Lombok, terutama dalam prosesi tradisi *begawe*. Sebagai sebuah tradisi, *begawe* memiliki nilai autentik yang menjadikannya sebagai kegiatan sakral yang dijalankan oleh masyarakatnya. Namun, arus globalisasi, terutama kontestasi para kaum kapitalis turut mengambil bagian dalam menciptakan produk industri untuk menggeser tradisi yang ada. Akhirnya, praktik komodifikasi sebuah tradisi pun sulit untuk dihindari (Storey, 2007).

Nilai autentik yang ada dalam *begawe* di atas kini seolah sudah hilang akibat tertindas oleh kegiatan hasil cipta para kapitalis yang melihat peluang dalam setiap rangkaian acara *begawe*. Para kapitalis dengan dalih modern, lebih efisien, dan praktis, menciptakan alternatif berupa jasa katering dan prasmanan untuk menggantikan *betulung* dan *begibung*. Ironisnya,

dengan ketidakkritisan masyarakat melihat gejala krisis budaya ini, mereka terjebak dalam konsepsi-konsepsi yang ditawarkan oleh kaum kapitalis tersebut.

Hal ini sesuai dengan apa yang dipaparkan oleh Hasan, bahwa telah terjadi estetisasi sehari-hari dalam kehidupan sekarang ini, yakni suatu kondisi ketika seni atau budaya secara terus menerus hadir bersamaan dengan kepentingan modal yang menungganginya. Akibatnya, budaya tersebut tidak dapat lagi dipandang sebagai sesuatu yang eksklusif atau otonom (Hasan, 2011:200).

Industrialisasi Kebutuhan Masyarakat

Banyak hal yang terkomodifikasi juga dalam tradisi *begawe* atau peralihannya dari konsep *begibung* ke jasa *catering* atau prasmanan. Prosesi *begibung* merupakan kegiatan santap bersama yang dilakukan oleh masyarakat yang terbagi dari beberapa *banjar,* yakni Kelompok dalam suatu desa, satu desa terdiri dari beberapa *banjar,* dan tamu undangan dengan menggunakan *dulang,* yakni sajian yang terdiri dari nasi dan berbagai lauk khas suku Sasak yang terdapat di dalam satu nampan. Kegiatan ini dilakukan setelah acara *roah* selesai dilaksanakan. *Roah* sendiri merupakan kegiatan pembacaan doa yang dipimpin oleh ustaz atau kiai yang hanya dihadiri oleh kaum lelaki. Sementara para wanita sibuk menyiapkan *dulang*.

Di sisi lain, prasmanan atau *buffet* adalah cara penyajian makanan dalam pesta (*begawe*) dengan meletakkan berbagai hidangan pada meja panjang dan para tamu undangan mengambil sendiri menu makanan yang diinginkan. Meja panjang (*rijsttafel*) yang digunakan dalam prasmanan merupakan peralatan rumah tangga peninggalan Belanda yang biasanya digunakan untuk menghidangkan bermacam makanan dalam berbagai acara (Soekiman, 2000:61). Dapat dilihat perbedaan yang jelas antara

keduanya, yakni terutama dalam hal pergeseran nilai, juga dalam beberapa alat produksi.

Selain itu faktor yang menyebabkan terjadinya komodifikasi tersebut di iantaranya yaitu penggunaan plastik pembungkus lauk yang semakin mendominasi, padahal biasanya setiap ada *begawe* menggunakan daun pisang yang dijepit dengan lidi di dua ujungnya (sebutan dalam Bahasa Sasak yakni *Rondon*) untuk wadah tempat lauk yang diberikan kepada tamu undangan untuk dibawa pulang. Selain itu, penggunaan tikar anyaman daun pandan mulai bergeser dengan penggunaan alas karpet plastik, atau penggunaan kayu bakar ketika acara *begawe* digantikan dengan penggunaan kompor gas untuk kegiatan memasaknya.

Faktor yang menyebabkan masuknya produk industri ke dalam budaya tradisional atau budaya populer tidak lepas pula dari pengaruh mediasi atas budaya tersebut yang ditangkap oleh pihak kapitalis. Semisal ketika *begawe* yang membutuhkan banyak waktu, tenaga dan tempat untuk pelaksanaannya, ketika ditangkap oleh kaum kapitalis sebagai peluang untuk memasarkan produk, disediakanlah jasa katering, jasa penyewaan *terop* (tenda), jasa penyewaan tempat untuk acara *begawe* (hajatan) yang sudah lengkap. Awalnya menjajal masyarakat modern perkotaan, kini mulai merambah ke kehidupan masyarakat tradisional di kampung-kampung. Efesiensi, kemudahan, dan tersedianya ruang untuk ketersediaan kebutuhan dalam melaksanakan acara *begawe* menjadi daya tarik bagi masyarakat yang tidak mau repot ketika mempunyai hajatan, seperti ketika acara *nikahan, Aqiqah* dan lainnya.

Begawe dengan spirit persaudaraan yang telah terbangun mulai tergeser dengan produk jasa penyewaan yang ditawarkan pemilik modal. Pemikiran secara konservatif bisa saja banyak yang berpikir *begawe* merupakan bentuk konsumerisme, prosesi yang menghambur-hamburkan banyak uang hanya untuk suatu acara. Akan tetapi dukungan atas keberlangsungan dan keterlibatan masyarakat pada acara tersebut menunjukkan nilai

sosial dalam masyarakat masih tetap terjaga. Berbeda halnya ketika yang terjadi yaitu penggunaan jasa katering dan penyewaan tempat hajatan, masyarakat dengan sikap individualis akan mulai terbentuk, dan perlahan tidak ada lagi ruang sosial yang menjadi karakter masyarakat tradisional pedesaan.

Hal inilah yang diungkapkan Raymond Williams bahwa budaya populer yang lahir dari masyarakat itu sendiri, ketika dimediasi dan menjadi budaya massa akan menggeser budaya populer maupun budaya tradisional yang telah tertanam dalam masyarakatnya (via Barker, 2004:8). Budaya massa yang semakin masif kemudian menjadi habitus yang bisa saja menjadi dominasi dan kebutuhan yang dijejalkan oleh pihak kapitalis.

Misalnya, penggunaan plastik hampir untuk semua kebutuhan. Kalau dahulu jajanan-jajanan pasar menggunakan pembungkus daun pisang, kini semua menggunakan plastik. Setelah diketahui dampak plastik terhadap lingkungan mulailah dikampanyekan pengurangan penggunaan plastik, akan tetapi masyarakat sudah ketergantungan atas plastik dan tidak bisa terlepas untuk tidak menggunakan itu. Dan pihak produsen plastik tidak bisa serta merta menghentikan produknya yang akan berdampak berkurangnya profit mereka.

Begitu juga ketika penggunaan anyaman tikar pandan yang semula dianyam untuk keperluan rumah tangga, kini beralih ke penggunaan karpet plastik, bahkan ada yang motif anyaman tikar pandan. Tikar pandan pada awalnya merupakan produk masyarakat, bahkan ketika ada masyarakat yang butuh anyaman tikar pandan biaya pembuatannya diganti dengan beras, di sini proses barter masih terjadi bukan berarti mereka tidak populer dengan uang, akan tetapi ketika pertukaran dengan barang, nilai kekeluargaan itu masih menjadi asas populer dalam masyarakat.

Perempuan Sasak ketika mencapai umur 5-6 tahun sudah mulai diajarkan untuk menganyam tikar pandan sebagai

simbol bahwa mereka benar-benar perempuan dan bagian dari masyarakat. Bahkan dulunya ketika ada anak perempuan yang tidak bisa menganyam tikar pandan akan menjadi cemooh, meskipun secara status sosial ekonomi orang tuanya merupakan orang yang berkecukupan.

Ketika produksi tikar pandan mulai surut, dengan proses produksi juga memakan waktu yang cukup lama (sekitar 3 hari atau lebih, untuk ukuran tikar pandan 1,5 X 2 meter), sementara regenerasi penganyam tikar pandan di kalangan perempuan Sasak tidak lagi dikultuskan sebagai identitas perempuan Sasak, maka disinilah mulai muncul produksi karpet plastik masuk ke masyarakat.

Masyarakat dengan tipe konsumtif dan keterjangkauan untuk membeli produk industri tersebut secara tidak sadar sudah ditindas dengan produk kapitalis. Padahal dengan sumber daya alam yang cukup memadai berupa pohon pandan yang banyak tumbuh di sekitar mereka, namun ketika dijejalkan dengan konsep kemudahan yang ditawarkan oleh produk industri, tidak terpikirkan lagi dengan produksi sendiri yang bisa mereka lakukan, bahkan bisa saja menjadi komoditas dalam masyarakat untuk dipasarkan ke luar.

Artikulasi Identitas Status Sosial

Warga dengan status sosial ekonomi menengah ke atas rata-rata lebih memilih menggunakan jasa katering dari pada direpotkan dengan acara *begawe* dengan alasan membutuhkan banyak waktu luang, serta persiapan yang tidak sedikit. Sementara ketika menggunakan jasa katering dirasa lebih efektif dan mudah meskipun jika diperhitungkan secara nominal dengan biaya lebih tinggi.

Begitu juga dengan pengamatan penulis ketika warga yang menyewa gedung untuk acara, dengan asumsi rumah atau

pekarangan mereka tidak cukup besar untuk menampung tamu, serta peralatan yang tidak mereka miliki. Sementara dengan menyewa gedung untuk hajatan sudah lengkap dengan peralatan Meja, kursi, terlindung dari panas atau hujan, bahkan konsumsi dari jasa katering yang bekerja sama dengan pihak pengelola gedung. Misalnya, warga yang menyewa gedung convention hall, atau auditorium institusi tertentu, dengan membayar lebih mereka mendapatkan fasilitas yang memadai untuk hajatan dari pada di rumah sendiri.

Pengamatan penulis terhadap warga yang tidak melaksanakan *begawe* di rumah dan lebih memilih menyewa gedung dan jasa katering , juga merupakan artikulasi identitas status sosial mereka. Dialog dengan warga rata-rata ekonomi menengah ke atas yang menyewa gedung dan jasa katering tersebut lebih mengedepankan efesiensi waktu dan kemudahan dalam acara/hajatan mereka untuk menjamu tamu. Selain itu dengan persepsi efektifitas ketika menyewa gedung atau jasa katering tersebut dirasa lebih menghormati tamu dan menunjukkan status sosial warga yang punya hajatan.

Di samping itu, praktik industrialisasi budaya juga terlihat ketika penggunaan jasa katering yang menggantikan jasa *betulung* dalam tradisi *begawe*. Pemilik hajatan lebih memilih menyewa *Event Organizer* (EO) untuk mengkoordinir acaranya, dan meninggalkan gotong royong warga dalam membantu terselenggaranya hajatan. Akhirnya, dampak sosial yang ditimbulkan ialah lahirnya masyarakat yang individualis dan konsumeristis akibat dari penggeseran budaya populer terhadap tradisi *begawe*.

Problematika tentang budaya sebagai sebuah industri menimbulkan sejumlah pertanyaan menyangkut materialisme budaya dan komodifikasi budaya, namun juga tentang tindak konsumsi yang kreatif dan peringatan akan bahaya pandangan yang mereduksi (Adorno & Horkheimer, 1979:47). Reduksionisme yang dimaksud di sini terlihat pada interaksi

masyarakat yang semakin sempit, ketika tradisi yang mapan dengan nilai sosial tersebut ditarik pada pemenuhan secara instant melalui produk-produk kapitalisme dengan dalih efektivitas.

Kesimpulan

Adat dalam konteks masyarakat Sasak di satu sisi menjadi hal yang dikontestasikan dengan modernitas, tetapi pada sisi yang lain juga berupaya dikukuhkan melalui konsepsi tentang identitas, ke-Sasakan, bahkan ke-Islaman. Tetapi dalam beberapa tradisi, konsepsi adat sudah mulai tergeser dengan munculnya budaya massa, yang menjadikan masyarakat lebih memilih hal tersebut atas dasar kemudahan, efektifitas, bahkan lebih murah dari sisi ekonomi. Hal ini menjadikan masyarakat Sasak berada dalam dilema ambivalensi antara mempertahankan adat ataukah melebur dengan mengambil sisi praktis dari modernitas yang tak terbendung hingga memunculkan komodifikasi.

Proses komodifikasi budaya, dari budaya populer menjadi budaya massa merupakan hal yang tak terhindarkan sebagai pemicu transformasi masyarakat tradisional menjadi masyarakat modern yang individualistik. Ketika nilai guna digeser oleh nilai simbol sebagai penanda status sosial masyarakatnya, di sanalah penindasan atas kebutuhan semu itu terjadi dan secara tidak sadar konsep *fetishism* (kepuasan) yang menjadi basis tawaran kaum kapitalis direspon secara massal sebagai awal terbentuknya budaya massa.

Lalu, budaya massa yang terjadi dalam masyarakat Sasak merupakan bentuk kefrustrasian masyarakat atas ketidakmampuan mereka memfilter dan mempertahankan budaya mereka atas massifnya penjejalan budaya massa melalui mediasi dari iklan-iklan yang terus menerus mereka konsumsi.

Dari masyarakat solidaritas tinggi, dijejali dengan budaya massa melalui tawaran efesiensi, kemudahan serta keterjangkauan untuk konsumtifnya, menjadikan masyarakat menjadi subjek pasif dan tidak ada ruang negosiasi untuk memfilter atau mengkritisi atas transformasi sosial yang terjadi. Justru masyarakat menjadi semacam terkotak-kotakkan untuk kompetisi dalam peraihan status sosial.

Ruang kesadaran masyarakat untuk menghindari benturan antara tetap terkungkung dengan budaya tradisional ditengah massifnya gempuran budaya massa memunculkan dilematis yang mesti disikapi secara bijak. Tipe konsumtif masyarakat serta ketergantungan akan produk budaya massa yang akut semakin menjadikan masyarakat abai untuk kritis terhadap industri budaya yang semakin besar, dan justru semakin berpotensi mendukung kelanggengan kaum kapitalis dalam mengeksploitasi segala lini kehidupan masyarakat.

NUSANTARA INSTITUTE

Daftar Pustaka

Adorno, T.W & Max H. (1979). *The Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.

Adorno, T.W. (2001). *The Culture Industry*. Routledge: New York

Agger, B. (2014). *Teori Sosial Kritis*. Yogyakarta: Kreasi Wacana

Barker, C. (2003). *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London: Sage Publications.

Barker, C. (2004). *Cultural Studies : Teori dan Praktik*. Yogyakarta : Kreasi Wacana.

Baudrillard, J. (2004). *Masyarakat Konsumsi*. Yogyakarta : Kreasi Wacana.

Baudrillard, J. (1983). *Simulacra and simulations*. New York: Semiotext

Benjamin, W.(2008). *Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*. Harvard University Press: Massachusetts.

Brewer, A. (2016). *Kajian Kritis Das Kapital Karl Marx*. Yogyakarta : Narasi-Pustaka

Fiske, J. (2011). *Memahami Budaya Populer*. Yogyakarta : Jalasutra.

Habermas, J.(2007). *Teori Tindakan Komunikatif I: Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat* (terj. Alimandan). Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Haryatmoko. (2016). *Membongkar Rezim Kepastian*. Yogyakarta: Kanisius.

Hasan, S.S. (2011). *Pengantar Cultural Studies: Sejarah, Pendekatan Konseptual, dan Isu Menuju Studi Budaya Kapitalisme Lanjut*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media.

Paok, V.T. (2012). *Komodifikasi dalam Program Pengembangan Seni Budaya di Jogja TV*. Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Atma Jaya: Yogyakarta

Saukko, P. (2003). *Doing Research in Cultural Studies, An Introduction to Classical and New Methodological Approaches*. London: Sage Publications.

Soekiman, D. (2000). *Kebudayaan Indis: dan Gaya Hidup Masyarakat Pendukungnya di Jawa Abad XVIII-Medio Abad XX)*. Yogyakarta : Bentang Pustaka.

Soetomo, G. (2003). *Krisis Seni Krisis Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Filsafat

Storey, J. (2007). *Cultural Studies dan Kajian Budaya Pop*. Yogyakarta : Jalasutra.

Strinarti, D. (2009). *Popular Culture : Pengantar Menuju Teori Budaya Populer*. Yogyakarta : Ruzz Media.

Sumadi, I W.S., dkk. (2013). *Tradisi Nyongkolan dan Eksistensinya di Pulau Lombok*. Ombak: Yogyakarta

Suparman, L.G. (1994). *Babad Lombok*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Wacana, L. (1987). *Pulau Lombok dalam Sejarah ditinjau dari Aspek Budaya*. Depdikbud.

BAB 5

Larungan di Jepara: Kompromi Adat dan Ajaran Islam

Fathur Rohman

Pendahuluan

Bangsa Indonesia sebagai bangsa yang beragama sekaligus berbudaya, memiliki catatan menarik soal relasi agama dan adat. Sebagai warisan turun-temurun, adat memiliki relasi yang cukup kompleks dengan agama. Di banyak masyarakat, terdapat keterkaitan erat antara agama dan adat istiadat, sementara di tempat lain, agama dan adat dapat memiliki hubungan yang terpisah atau bahkan saling bertentangan. Ada beberapa kasus di mana agama menolak praktik-praktik adat yang dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip agama. Bahkan sangat mungkin akan muncul ketegangan antara adat istiadat dengan interpretasi agama tertentu.

Salah satu adat, yang mengundang pro-kontra karena dianggap bertentangan dengan ajaran agama adalah tradisi *Larungan*. *Larung* dalam bahasa Jawa berarti hanyut. Maka, *Larungan* dimaknai sebagai adat menghanyutkan sesaji ke tengah laut (Noviarwati & Setyawan 2021). Adapun sesaji yang dilarung bisa jadi berbeda antara satu daerah dengan lainnya. Namun pada umumnya, sesaji yang dilarung berupa hasil bumi, makanan, minuman, dan kepala hewan ternak seperti kerbau

atau kambing. Ritual ini umumnya dilakukan sebagai bagian dari acara sedekah laut yang lazim digelar oleh masyarakat pesisir. Tujuannya adalah untuk mengungkapkan rasa syukur kepada Tuhan, dan memohon keberkahan serta keselamatan (Yuliamalia 2019).

Di Jember misalnya, muncul penolakan dari kalangan ulama terhadap ritual melarung kepala kerbau ke tengah laut. Alasannya, melarung sesaji kepala kerbau untuk makhluk halus penunggu laut agar terhindar dari musibah adalah syirik. Ritual semacam itu juga termasuk perbuatan mubazir dan berlebih-lebihan yang dilarang oleh syariat Islam (Qomariyah dan Sholihin 2019). Pro dan kontra tentang sedekah laut dengan melarung kepala kerbau juga terjadi di Lamongan yang berakhir dengan hilangnya ritual *Larungan* kepala kerbau dari rangkaian acara sedekah laut (Yahya dan Artono 2019). Di Yogyakarta, acara sedekah laut yang di dalamnya terdapat ritual melarung sesajen ke laut juga pernah ditolak oleh sebagian umat Islam. Bahkan terjadi ketegangan karena pihak penolak merusak properti sedekah laut yang sudah disiapkan oleh penyelenggara (Saputra et al. 2020).

Kontroversi seputar ritual *Larungan* kepala kerbau juga pernah terjadi di Jepara. Sebagai kota pesisir, tentu saja Jepara tidak bisa dipisahkan dari tradisi yang berkaitan dengan laut. Bagi masyarakat pesisir Jepara, *Larungan* merupakan bentuk penghormatan terhadap laut dan warisan leluhur yang eksistensinya tidak bisa ditawar. Karena itu, tradisi ini tidak pernah absen digelar setiap tahun. Bahkan di kala pandemi, *Larungan* kepala kerbau tetap digelar meski secara terbatas dan tanpa pengunjung (Nazaruddin 2020).

Seperti yang terjadi di daerah lain, tradisi yang sudah berlangsung selama puluhan tahun tersebut juga tidak luput dari pro-kontra. Suwarno (wawancara, Jepara, 16 April 2023), salah satu tokoh adat menuturkan bahwa *Larungan* pernah menjadi sasaran kritik beberapa tokoh agama lantaran dipandang

melanggar syariat Islam. Kritik ini sedikit banyak menimbulkan pro-kontra di tengah-tengah masyarakat Jepara. Hanya saja, hal itu tidak sampai menjadi bola salju yang membesar menjadi konflik dan kekerasan sosial. Untuk menghindari pertentangan yang berkepanjangan, masyarakat Jepara melalui tokoh agama dan adat lebih memilih melakukan beberapa kompromi antara ajaran Islam dengan adat yang berlaku. Prosesi *Larungan* di satu sisi masih digelar dengan segala syarat dan ketentuan sesuai adat tetapi di sisi lain ada modifikasi-modifikasi agar prosesi adat tersebut tidak bertabrakan dengan ajaran Islam.

Tulisan ini bermaksud membedah praktik tradisi *Larungan* di Jepara dan menganalisis bentuk kompromi antara Islam dan adat dalam tradisi tersebut secara kualitatif. Data-data dalam tulisan ini diperoleh melalui pengamatan secara riil terhadap prosesi *Larungan* tahun 2022 dan diperkaya dengan pengamatan secara daring melalui video-video di dunia maya. Data juga didapatkan melalui wawancara kepada para pemangku kepentingan seperti Lurah Desa Ujungbatu sebagai desa penyelenggara tradisi *Larungan* dan beberapa pemimpin ritual. Untuk memperkaya data, penulis juga menggali tulisan-tulisan terkait di dunia maya. Tulisan ini diharapkan dapat memberikan wawasan baru terkait pola relasi agama dan adat yang lebih cair. Agama dan adat tidak selamanya harus saling dihadap-hadapkan satu sama lain. Agama dan adat faktanya bisa menjalin hubungan kompromistis dan saling menghargai.

Persentuhan Islam dan Adat

Sejak Islam masuk di Nusantara sekitar abad ke-13 M, agama ini telah menjelma menjadi bagian penting dalam kehidupan masyarakat Jawa. Tidak hanya menjadi pedoman dalam berkeyakinan, Islam juga mampu memberikan pengaruh signifikan terhadap tradisi dan budaya yang sudah ada. Diketahui, ketika Islam datang, Jawa bukanlah tanah kosong tanpa budaya

dan peradaban. Masyarakat Jawa kala itu sudah mapan dengan budayanya sendiri baik dari masa sebelum atau selama Hindu-Budha (Sumbulah 2012). Namun dalam perkembangannya, misi Islamisasi berhasil menggoyang kemapanan budaya yang sudah mengakar tersebut. Islam tidak hanya mewarnai budaya yang sudah ada tetapi dalam beberapa bentuk, Islam sudah mengganti budaya asli Jawa dengan budaya khas Islam. Geertz (1976) pernah membuat setatemen bahwa kehadiran Islam di Jawa bukanlah untuk membangun peradaban, tapi merebut peradaban.

Proses Islamisasi budaya Jawa ini tentu saja bukan proses sekali jadi. Sebab, setiap kebudayaan pada dasarnya memiliki kebutuhan untuk menentang perubahan dan mempertahankan identitas. Meskipun di sisi lain, kebudayaan juga punya kebutuhan untuk mengembangkan identitasnya, yang pada tingkat tertentu mengharuskan untuk berubah (Kleden 1986). Sementara itu, Islam sendiri dikenal sebagai agama dakwah yang cenderung ekspansif dan menuntut hal-hal di luar dirinya agar menyesuaikan dengan ajaran Islam. Implikasinya, ajaran Islam dan budaya Jawa mau tidak mau harus saling berhadap-hadapan (Maskur 2022).

Datangnya Islam tak bisa dimungkiri memang telah melahirkan pertemuan antara ortodoksi Islam dengan adat masyarakat lokal. Saat datang ke Jawa, Islam sudah menjadi agama yang mapan dengan format ajaran dan nilai-nilai yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis. Di saat yang sama, di Jawa juga sudah berlaku adat dan tradisi lokal yang telah mengakar selama ratusan tahun dalam bentuk yang berbeda dengan ajaran Islam. Dua hal ini selanjutnya akan saling berhadap-hadapan, saling bersentuhan, dan bisa jadi akan terjadi gesekan satu sama lain (Salamah 2019).

Dalam beberapa kasus, pertemuan agama dan adat akan menghasilkan asimilasi, yaitu ketika agama dan adat melebur menjadi satu tanpa paksaan hingga menampilkan satu bentuk

adat baru. Namun bukan tidak mungkin yang terjadi justru sebaliknya (Berry 2017). Dalam pertemuan tersebut sangat mungkin terjadi resistensi dan saling tarik ulur antara agama dan adat. Hal ini bisa saja terjadi ketika adat yang berlaku ternyata bertentangan dengan ajaran agama. Sementara di sisi lain, adat tidak mau menyesuaikan diri dengan ketentuan agama karena akan menghilangkan nilai-nilai adat tersebut. Akibat adanya penolakan ini, adat yang sudah berlaku, terancam akan ditinggalkan karena alasan agama, apalagi di lingkungan masyarakat agamis-religius (Wekke 2013).

Ringkasnya, persentuhan antara Islam dan adat, khususnya di Indonesia sangat kompleks. Islam dan adat bisa menjalin hubungan yang harmonis ketika nilai-nilai fundamental dalam agama dan adat bisa bernegosiasi dan menjalin kompromi. Namun, tidak jarang pertemuan Islam dan adat justru diwarnai ketegangan hingga berujung konflik dan kekerasan komunal. Konflik dan kekerasan tersebut terjadi manakala praktik adat melibatkan keyakinan ataupun nilai yang bertabrakan dengan ajaran Islam.

Larungan: Mensyukuri dan Menghargai Laut

Larungan yang berarti melarung atau menghanyutkan sesaji ke tengah lautan merupakan salah satu adat yang berlaku di kalangan masyarakat pesisir. Hanya saja, setiap daerah memiliki nama yang berbeda-beda untuk adat tersebut. Kebanyakan daerah menyebut dengan sedekah laut (Wahyudi 2012), ada pula yang menyebut dengan istilah Petik Laut (Qomariyah & Sholihin 2019), dan ada yang mengistilahkan dengan *Nadran* (Lismawanty et al. 2021)

Di Jepara, tradisi *Larungan* merupakan salah satu rangkaian dari tradisi *Syawalan* atau dikenal dengan istilah *Bada Lomban* yang dapat dipandang sebagai pesta para nelayan dalam rangka

merayakan *Bada Kupat* atau Lebaran Ketupat. Lebaran Ketupat merupakan hari raya yang diperingati oleh sebagian umat muslim Jawa pada tanggal 8 Syawal setelah melaksanakan puasa sunah selama enam hari, yakni pada hari kedua sampai hari ketujuh di bulan Syawal. Disebut Lebaran ketupat karena masyarakat muslim merayakan hari itu dengan hidangan khas berupa ketupat (Misbah 2018).

Tradisi *Syawalan* atau *Lomban* di Jepara pernah dibahas dalam *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië* (TNI) atau Jurnal Hindia Belanda yang terbit pada tahun 1868. Dalam artikel yang bertajuk "*Het Pada Loemban Feest Te Japara*" (Festival *Bada Lomban* di Jepara) disebutkan bahwa festival *Lomban* dilaksanakan di hari keenam puasa Syawal dan diikuti oleh para nelayan dari Semarang, Juwana, dan Rembang. Yang menarik, jurnal itu menyebutkan bahwa pesta *Lomban* tidak pernah terdengar sebelumnya di daerah lain. Artinya, pada 1868, pesta *Lomban* di Jepara adalah satu-satunya yang ada di pesisir pulau Jawa (Alamsyah 2013).

Menurut cerita tutur yang beredar, *Larungan* mulai digelar di Jepara pada masa pemerintahan Adipati Citrosomo VII. Awal mulanya, konon dua orang pejabat Kadipaten Jepara hendak melakukan perjalanan dari Teluk Jepara ke Karimunjawa dengan menaiki perahu. Di tengah samudera, tiba-tiba badai datang menerjang dan mengombang-ambingkan perahu yang mereka naiki. Beruntung saat itu datang dua orang yang menyelamatkan mereka dari terjangan badai. Dua orang tersebut diketahui bernama Encik Lanang dan Ki Ronggo Mulyo. Encik Lanang merupakan tokoh masyarakat yang dikenal sebagai leluhur pulau Kelor (sekarang dinamai pantai Kartini) yang makamnya berada di kawasan pantai Kartini. Sementara Ki Ronggo Mulyo adalah leluhur desa Ujungbatu, tempat pelaksanaan ritual *Larungan*. Konon, Ki Ronggo adalah murid pangeran Diponegoro yang melarikan diri sampai ke pesisir Jepara dan mendirikan pemukiman di sana (Priyanto 2023).

Encik Lanang dan Ki Ronggo Mulyo kemudian menyarankan

kedua pejabat kadipaten tersebut untuk melaksanakan *Larungan* dengan membuang sesaji kepala kerbau. Hal ini dimaksudkan sebagai wujud rasa syukur atas keselamatan dan tolak balak agar terhindar dari segala malapetaka di laut. Dari sini, diduga kuat tradisi *Larungan* pertama kali dilaksanakan sekitar tahun 1855 di masa pemerintahan Adipati Citrosomo VII. Pada perkembangannya, pelarungan sesaji ini kemudian diikuti oleh banyak nelayan dari berbagai daerah. Warga sekitar pantai kemudian menyebut perahu yang beriring-iringan dengan istilah *Lomban* atau *Lelumban* yang berarti bersenang-senang karena memperoleh keselamatan dan hasil laut yang melimpah. Tradisi ini kemudian menjadi agenda tahunan warga Ujungbatu yang digelar setiap Lebaran Ketupat atau tanggal 7 Syawal dan telah menjadi obyek wisata budaya Kabupaten Jepara (Priyanto 2023).

Gambar 1. Suasana perayaan Lomban tahun 1974 (Arsip Diskarpus Kabupaten Jepara, Priyanto 2021)

Bagi warga Jepara, *Larungan* merupakan wujud rasa syukur atas nikmat hasil laut sekaligus sarana permohonan kepada

Yang Mahakuasa agar diberikan hasil laut yang melimpah setiap tahun. Rasa syukur tersebut diwujudkan dalam bentuk sesaji yang dilarung ke tengah laut. Pelarungan tersebut dimaksudkan untuk menghargai eksistensi makhluk laut dan memberi sedekah berupa makanan pada makhluk laut. Karenanya, *Larungan* juga sering kali disebut dengan sedekah laut. Adapun sesaji yang dilarung terdiri dari kepala kerbau yang dilengkapi dengan beragam *uba rampe* (perlengkapan ritual semacam jajan pasar). Kerbau sering kali dianggap sebagai simbol kebodohan. Di kalangan orang Jawa ada ungkapan *"longa-longo koyo kebo"* atau plonga-plongo seperti kerbau. Maka, pelarungan kepala kerbau mengandung maksud membuang kebodohan jauh-jauh karena kepala merupakan pusat semua aktivitas makhluk hidup. Suwarno (Jepara, 11 April 2023), tokoh agama yang turut memimpin ritual *Larungan* mengatakan:

> *"Tiyang Jawa niku gadah unen-unen longa-longo koyo kebo. Mulane sing dilarung niku kebo. Maksude napa? Maksude gih buang kebodohan, ben masyarakat niku pinter. Lha sing dilarung niku namung ndase, soale ndas niku rak pusate awak."*
>
> *(Orang Jawa itu punya ungkapan plonga-plongo mirip kerbau. Makanya, yang dilarung itu kerbau. Maksudnya apa? Maksudnya ya membuang kebodohan, biar masyarakat itu cerdas. Lha yang dilarung itu cuma kepalanya, karena kepala itu pusat seluruh tubuh).*

Sebelum disembelih, tanggal 6 Syawal, kerbau diruwat dulu di Tempat Pelelangan Ikan (TPI) Ujungbatu dengan sesaji beras kuning (beras yang diwarnai dengan kunyit) dan jajan pasar. Kerbau kemudian dikalungi ketupat dan *lepet* lalu diarak menuju RPH (Rumah Penyembelihan Hewan) Jepara untuk disembelih. Daging kerbau kemudian dibagi-bagikan pada semua warga Ujungbatu. Adapun kepalanya dibersihkan, diruwat, lalu dibungkus dengan kain putih (*mori*) untuk persiapan sesaji. Selain kepala kerbau, juga disediakan *uba rampe* atau perlengkapan. Setidaknya ada 25 jenis sesajen yang terdiri

dari satu kepala kerbau beserta 24 jenis *uba rampe* yang harus dipersiapkan untuk ritual *Larungan* (Indrahti et al. 2017).

Uba rampe tersebut menurut Suwarno (Jepara, 8 April 2023) antara lain: ayam *ingkung*, yaitu satu ekor ayam utuh beserta jeroannya yang dimasak dengan santan, ayam bakar atau ayam panggang, dua sisir pisang raja, ketupat dan *lepet*, *bubur abang putih* (bubur beras yang sebagian dicampuri gula Jawa sehingga berwarna *abang* yang berarti merah, meskipun yang dimaksud adalah coklat) dan bubur putih (tidak diwarnai). Perlengkapan lain adalah *Sega Damar Murup* (nasi tumpeng kecil yang pucuknya ditancapi lidi yang sudah dibalut kapas dan diolesi minyak goreng), *Sega Janganan* yaitu nasi tumpeng yang dilengkapi dengan sayur urap, *Sego Nuk-nukan* atau nasi yang dikepal-kepal sebanyak lima buah, *Arang-arang Kambang* (makanan yang terbuat dari perpaduan ketan hitam dan putih yang difermentasi dan dicampur santan), *Cengkaruk Gimbal*, dan *Cengkaruk Uro* (*cengkaruk* adalah nasi ketan yang dijemur lalu digoreng tanpa minyak. *Cengkaruk Gimbal* berarti *Cengkaruk* yang butir nasinya menggumpal kecil-kecil tidak beraturan. Sedangkan *Cengkaruk Uro* atau *Pero* adalah *Cengkaruk* yang butir nasinya terpisah atau berbutir-butir).

Selain itu, ada *Param Laut* (bedak basah yang biasa dipakai para nelayan untuk menghilangkan capai setelah melaut), *sawanan* yaitu ramuan khusus dalam bentuk bubuk-orang Jepara menyebutnya *bobok* yang biasanya dioleskan untuk menangkal berbagai penyakit dan kesialan, *Sambel Gepeng* (sambal yang dicampur dengan kedelai atau kacang *tholo* yang diuleg kasar), sayur bening daun kelor, ikan asin, *Paso Kekep* (*Paso* adalah periuk dari tanah liat, sementara *Kekep* adalah tutupnya. Untuk sesaji, *Paso Kekep* diisi beras, gula, kopi, teh, dan jahe), *Kembang Boreh* yaitu kombinasi bunga kenanga, melati, mawar putih, *kanthil*, potongan daun pandan, *blingo*, dan *bengle*, *kembang telon* (*telon* berarti tiga, yaitu bunga mawar, melati, dan *kanthil*), *Cowek Dupo* yaitu cobek yang digunakan untuk membakar dupa, kemenyan, dan tikar pandan sebagai alas (Wijaya 2021).

Perlu diketahui bahwa beragam *uba rampe* yang disyaratkan tersebut dipilih berdasarkan petunjuk batin (*isyarah*) dari Mbah Ronggo Mulyo. Suwarno (Jepara, 11 April 2023) mengatakan:

> *"Sesajen lan uba rampene niku boten karangan piyambak. Tapi niku rumiyin Mbah Zainal Arifin pikantuk isyarah sangking Mbah Ronggo. Mulane sedaya uba rampe niku wonten maknane, minangka perlambang."*
>
> *(Sesajen dan perlengkapannya itu tidak mengarang sendiri. Tetapi itu dulu Mbah Zainal Arifin (ayah mertua Suwarno) mendapatkan petunjuk dari Mbah Ronggo. Makanya, semua perlengkapan itu ada maknanya, sebagai lambang).*

Karena itu, menurut Suwarno, adanya *uba rampe* tersebut bukan tanpa maksud, tetapi semuanya, baik makanan ataupun benda, mengandung makna yang mencerminkan nilai-nilai yang dianut oleh para leluhur warga Ujungbatu. Ayam *ingkung* misalnya merupakan simbol ketundukan hamba kepada Tuhannya. *Ingkung* merupakan *kirata basa* (akronim) dari ungkapan *"enggala jungkung"* yang mengandung makna agar tidak lupa bersujud kepada Sang Pencipta. *Jajan pasar* atau jajanan tradisional yang biasa dibeli di pasar tradisional merupakan simbol kemakmuran. Sebab, pasar adalah pusat pemenuhan kebutuhan hidup jaman dulu. Orang yang memiliki *jajan pasar* berarti orang yang makmur dan mampu memenuhi kebutuhan hidupnya.

Kupat dan *lepet* melambangkan kebesaran hati untuk saling memaafkan. Kupat berarti *"ngaku lepat"* atau mengaku salah, sementara *lepet* berarti *"disilep sing rapet"*, maksudnya kesalahan yang sudah berlalu harus ditutup rapat-rapat. Adapun bubur merah putih melambangkan penghormatan kepada bapak dan ibu. Bubur merah identik dengan darah sang ibu, sementara bubur putih diidentikkan dengan sel sperma sang bapak. Sementara *sega nuk-nukan* atau nasi putih yang dikepal-kepal

menjadi lima kepal menunjukkan makna *"Sedulur Papat Lima Pancer"* (empat saudara dan lima yang utama). Orang Jawa meyakini bahwa kehidupan manusia tidak bisa lepas dari lima hal tersebut. *Sedulur Papat* terdiri dari *kakang kawah* (air ketuban), *adhi ari-ari* (plasenta), dan *getih* (darah). Sedangkan *lima pancer* atau kelima yang utama adalah *wadag* atau jasad manusia itu sendiri. Nasi *Nuk-nukan* merupakan simbol keselarasan dari *Sedulur Papat Limo Pancer*.

Selanjutnya, kepala kerbau yang sudah dibungkus kain putih, lalu ditata rapi dengan *uba rampe* di atas miniatur kapal dengan alas bambu dan tikar pandan. Orang Jawa menyebut bambu dengan istilah *deling* yang merupakan akronim ungkapan *"kandel elinge"* atau selalu ingat kepada Sang Pencipta. Adapun miniatur kapal tersebut dihias dengan janur kuning dan dibubuhi tulisan *"Joyo Samudro"*. Janur kuning bagi orang Jawa dianggap sebagai simbol datangnya kebahagiaan yang berasal dari akronim *"sejatining nur"* atau cahaya sejati. Sementara tulisan *Joyo Samudro* yang berarti kejayaan laut merupakan harapan agar masyarakat pesisir diberikan kejayaan.

Gambar 2. Sesaji Kepala Kerbau beserta Uba Rampe pada Pagelaran Larungan 2023 (ISJ 2023)

Rangkaian tradisi *Larungan* biasanya dimulai hari ke-6 bulan Syawal atau sehari sebelum hari H dengan kegiatan ziarah dan doa bersama di makam Encik Lanang dan Mbah Ronggo Mulyo. Kedua orang ini dipercaya sebagai *danyang* atau leluhur warga pesisir sekaligus orang yang mentradisikan *Larungan* pertama kali. Malam harinya kemudian diadakan *tahlilan* dan doa bersama di lokasi *Larungan*, yakni di Tempat Pelelangan Ikan (TPI) Desa Ujungbatu yang dilanjutkan dengan pertunjukan wayang kulit. Kegiatan ini tidak hanya melibatkan warga setempat, tetapi juga dihadiri oleh Bupati dan pejabat di lingkungan pemerintah Kabupaten Jepara.

Di hari H atau tanggal 7 Syawal, sesaji kepala kerbau dibawa ke TPI Ujungbatu untuk dilarung. Sang pemimpin ritual yang merupakan keturunan juru kunci makam Ki Ronggo Mulyo, memulai ritual pelarungan sesaji dengan membaca mantra dan doa terlebih dahulu. Doa yang dipanjatkan adalah doa-doa khusus berbahasa Jawa yang dipadukan dengan doa-doa dalam ajaran Islam. Sesaji yang sudah ditata di atas miniatur kapal kemudian dibawa dengan perahu dan dilarung di tengah perairan TPI Ujungbatu sampai Pantai Kartini. Proses *Larungan* ini diikuti oleh puluhan perahu dari beberapa daerah di Jepara. Perahu-perahu tersebut sebelumnya sudah siap di dekat lokasi *Larungan* dan selanjutnya akan

Gambar 3. Proses pelarungan sesajen kepala kerbau dan Uba Rampe pada 2023 (R-Lisa FM 2023)

memperebutkan sesaji beserta *uba rampe*-nya yang dilarung untuk dibawa pulang. Para nelayan biasanya menceburkan diri ke laut untuk berebut sesaji yang sudah dilarung (Pemerintah Kabupaten Jepara 2023).

Prosesi tradisi *Larungan* mulai dari ruwatan sebelum penyembelihan kerbau, penyucian kepala kerbau, penyiapan *uba rampe*, hingga pelarungan sesaji, harus dipimpin oleh keturunan juru kunci pertama makam Mbah Ronggo Mulyo, yaitu Mbah Badi. Setelah Mbah Badi wafat, peran tersebut kemudian dilanjutkan oleh anaknya, Mbah Zainal Arifin, dan kemudian dilanjutkan oleh putra-putri Mbah Zainal Arifin. Hal ini sebagaimana dituturkan Lurah Ujungbatu, Sri Rejeki (Jepara, 10 April 2023):

> *"Sing nindakno Larungan niku kedah keturunane juru kunci makam Mbah Ronggo, inggih menika Mbah Badi. Milai nyiapake sesaji ngantos nglarung gih kedah wonten keturunane Mbah Badi. Bakdane Mbah Badi dilajengaken Mbah Zainal Arifin. Sakniki pun dicepeng kaleh putra-putrane Mbah Zainal.*
>
> *(Yang memimpin larungan itu harus keturunan juru kunci makam Mbah Ronggo, yaitu Mbah Badi. Mulai menyiapkan sesaji sampai melarung harus ada keturunan Mbah Badi. Setelah Mbah Badi dilanjutkan Mbah Zainal Arifin. Sekarang kemudian dilanjutkan putra-putri Mbah Zainal).*

Alasannya, karena memang semasa hidupnya, Mbah Zainal sudah mewasiatkan peran tersebut kepada para keturunannya. Kecuali itu, sebelum ritual *Larungan* digelar, ada proses *tirakat* atau *lelakon* yang harus dilalui oleh para pemimpin ritual. Suwarno menjelaskan bahwa tirakat dalam rangka persiapan *Larungan* biasa dilakukan sebelum bulan Ramadlan. Tirakat tersebut berupa puasa, wirid dan doa tertentu, serta *nyekar* atau ziarah ke makam para leluhur wilayah pesisir. Begitu pula, tirakat juga harus dilakukan dalam proses pembuatan miniatur

kapal yang akan digunakan untuk *Larungan*. Tirakat itu sendiri dimaksudkan sebagai permohonan agar tradisi *Larungan* bisa berjalan dengan baik dan "*kalis ing sambikala*" atau jauh dari marabahaya.

Setelah acara inti, perahu-perahu peserta *Larungan* kemudian mengikuti acara pesta *lomban* (perlombaan) yang diisi dengan perang *kupat-lepet* yang dimulai dari Teluk Jepara hingga ke Pantai Kartini. Sementara di Pantai Kartini sendiri diadakan Festival Kupat-Lepet yaitu arak-arakan gunungan *kupat* dan *lepet* buatan warga setempat dengan jumlah sesuai tahun pelaksanaan. Di tempat itu pula digelar aneka hiburan, beragam kesenian, dan bermacam kuliner yang meramaikan pesta rakyat setelah acara *lomban*.

Pro-Kontra Tradisi *Larungan*

Pertemuan antara Islam dan adat dalam pandangan masyarakat secara umum sering kali melahirkan dua kutub yang saling berseberangan. Di kutub sebelah kanan, sebagian masyarakat menolak adat secara total karena ingin mensterilkan praktik beragama dari ketercampuran dengan budaya lokal. Menurut mereka, agama yang sakral tidak boleh tercampuri dengan budaya yang sifatnya profan karena akan mengotori kesucian agama. Sementara mereka yang berada di kutub sebelah kiri mencoba mempertahankan adat lokal dengan cara membangun dialektika antara Islam dan adat. Islam dan adat dikompromikan sedemikian rupa sehingga terjalin keselarasan antara keduanya (Hasan & Susanto 2021)

Islam sebenarnya memiliki kaidah sendiri dalam menyikapi adat budaya yang sudah mengakar di masyarakat. Dalam diskursus ilmu *Ushul Fiqh*, dikenal terminologi *'urf*, yaitu segala sesuatu yang dikenal dan dibiasakan oleh banyak orang, baik berupa perkataan ataupun perbuatan (Khallaf 2009). Singkatnya,

'urf adalah adat kebiasaan yang sudah berlaku di sebuah daerah. Dalam *Ushul Fiqh*, dikenal sebuah kaidah *"al-'adah muhakkamah"* yang berarti adat bisa dijadikan sebagai landasan pengambilan hukum.

Bukti sejarah juga menunjukkan, beberapa ajaran Islam merupakan hasil adopsi dari kebiasaan yang sudah berlaku di kalangan masyarakat pra-Islam. Nabi Muhammad acapkali melegalkan adat-adat bangsa Arab yang sudah berjalan secara turun-temurun dan mengadopsinya menjadi bagian dalam Islam. Haji dan umrah misalnya, adalah ritual masyarakat Arab pagan yang sudah berjalan ratusan tahun. Saat Islam datang, ritual itu masih tetap dilestarikan. Begitu pula dengan hukum *qisas* dan *diyat* yang merupakan hukum masyarakat jahiliah tetapi kemudian diafirmasi menjadi bagian dalam ajaran Islam (Rizal 2019)both in the form of words or deeds. So 'urf can be used as a method and legal basis for economic transaction activities. Some examples of the application of 'urf in Islamic economic transactions are buying and selling transactions in modern shopping centers and some online-based economic transactions without saying shighat (I sell-I buy.

Perlu dicatat bahwa tidak semua adat bisa diterima sebagai dalil penetapan hukum. Adat bisa menjadi landasan hukum jika memenuhi beberapa syarat, diantaranya adalah tidak bertentangan dengan syariat dan tidak menyebabkan kerusakan. Dalam terminologi *Ushul Fiqh*, adat yang sesuai dengan syariat disebut dengan *'urf shahih*, sementara adat yang bertentangan dengan Islam disebut *'urf fasid*. Dengan kaidah tersebut, para ulama kemudian menetapkan hukum sebuah tradisi yang sudah berjalan di masyarakat. Jika tidak melanggar syariat dan tidak menimbulkan mudarat, maka adat dihukumi *mubah*. Tetapi sebaliknya, jika bertentangan dan mengandung mudarat, maka tradisi tersebut haram dijalankan (Ismail et al. 2022).

Kendati demikian, nyatanya pada tataran praktis, penerapan kaidah *'urf* tidaklah sesederhana itu. Meski sudah ada kaidah

baku, perbedaan pandangan para ulama tetap tidak bisa dielakkan. Pada kasus *Larungan*, sebagian ulama mengatakan bahwa sedekah laut termasuk adat yang tidak bisa diterima karena bertentangan dengan syariat. Dengan begitu sudah pasti sedekah laut hukumnya haram dilaksanakan. Sementara sebagian yang lain menyatakan *Larungan* masih tetap bisa diterima, meski dengan beberapa catatan.

Subhan Bawazier misalnya, salah satu da'i terpopuler di kalangan kelompok salafi, dalam salah satu ceramahnya mengatakan dengan jelas bahwa sedekah laut bertentangan dengan syariat karena mengandung unsur syirik dan *tabdzir*. Sedekah laut tidak bisa dicari-carikan pembenaran dengan dalih syukur dan memberi makan hewan laut, karena sedekah dalam Islam ada aturannya. Kalau memang sedekah laut diniatkan sebagai sedekah, seharusnya cukup diberikan kepada orang yang membutuhkan, bukan kepada makhluk laut (Bawazier 2018). Ahmad MZ, ustadz yang sefrekuensi dengan Subhan Bawazier dalam kanal Yufid TV juga menegaskan hukum yang sama, bahwa sedekah laut adalah syirik (MZ 2020). Yufid TV sendiri merupakan salah satu kanal kajian agama milik kelompok Salafi yang paling populer dan diikuti oleh 3,8 juta *subscriber*.

Firanda Andirja, salah satu pentolan kelompok salafi paling penting di Indonesia, juga menegaskan bahwa praktik sedekah laut terlalu beresiko terhadap akidah umat Islam. Jika sedekah laut tersebut diniatkan untuk memberi persembahan pada penunggu laut agar terhindar dari musibah dan diberikan hasil laut yang melimpah, maka jelas itu termasuk syirik akbar. Kalaupun itu diniatkan syukur dan sekedar memberi makan makhluk laut, maka akan terjatuh pada praktik bid'ah karena Nabi Muhammad tidak pernah melakukan sebelumnya (Andirja 2021). Ringkasnya, kalangan salafi dengan tegas mengharamkan praktik sedekah laut, apapun alasannya. Bahkan kalaupun sedekah laut itu diniatkan untuk syukur atau sedekah, mereka tetap memvonis haram, dengan alasan tidak pernah diajarkan nabi.

Adapun Nahdlatul Ulama, pada muktamar ke-5 tahun 1930 di Pekalongan pernah membahas tentang hukum tradisi *selametan* atau perayaan untuk jin atau makhluk gaib penunggu desa. Muktamar NU memutuskan bahwa tradisi semacam itu hukumnya haram karena bukan termasuk ajaran Islam dan termasuk praktik meminta perlindungan kepada selain Allah (TIM LTN PBNU 2011). Hukum ini tentu juga berlaku untuk tradisi-tradisi serupa meski dengan nama dan tempat yang berbeda.

Dengan kata lain, Muktamar NU kala itu menghukumi haram untuk praktik sedekah laut dan sejenisnya. Namun pada perkembangannya, NU memberikan alternatif jawaban untuk permasalahan tersebut yang terbilang "sedikit longgar". Dalam forum *Bahtsul Masa'il* NU Online, dijelaskan bahwa hukum tradisi sedekah laut dan semacamnya tidaklah tunggal. Dengan mengutip pendapat Sayyid Muhammad Syatha dalam kitab *I'anah al-Thalibin*, NU lebih suka menyebut hukum tradisi sedekah laut dengan istilah *tafshil* (terperinci). Sedekah laut bisa saja menjadi haram jika dilakukan dengan niat dan praktik yang salah, tetapi sebaliknya bisa menjadi mubah jika niat dan praktiknya benar (al-Dimyathi 1995).

Sebagaimana yang berlaku di masyarakat, sedekah laut biasanya dilakukan dengan penyembelihan hewan ternak dan pelarungan kepala hewan disertai perlengkapan lainnya. Jika penyembelihan hewan tersebut diniatkan untuk memberikan persembahan kepada makhluk gaib penunggu laut, maka itu jelas haram karena termasuk praktik syirik, memohon kepada selain Allah. Begitu pula, prosesi *Larungan* juga bisa dihukumi haram jika benda yang dilarung tersebut berakhir sia-sia atau mubazir. Lain halnya ketika penyembelihan hewan tersebut diniatkan untuk mendekatkan diri kepada Allah agar dijauhkan dari gangguan makhluk halus yang ada di laut, maka hukumnya menjadi mubah. Begitu pula ketika benda-benda yang dilarung tidak terbuang sia-sia, misalnya diambil dan dimanfaatkan lagi, maka hukumnya juga mubah (Kurniawan 2018).

Dari sini terlihat bagaimana sikap NU yang tidak serta merta memvonis segala bentuk tradisi *Larungan* adalah haram. Ketika memutuskan sebuah hukum, NU lebih memandang pada substansi dan latar belakang suatu kasus, bukan semata-mata kulit dan bentuknya. Karena itu, produk hukum NU pada suatu kasus tidaklah tunggal tetapi beragam sesuai substansi dan latar belakangnya. Pengambilan hukum di NU juga mengalami dinamika, tidak statis dan *jumud*, tetapi berkembang menyesuaikan zaman.

Di lain pihak, sikap Muhammadiyah dalam hal sedekah laut (termasuk *Larungan*) cenderung mirip dengan kelompok salafi. Disebutkan dalam fatwa Tarjih Muhammadiyah, bahwa memberikan sesajen untuk benda atau tempat yang dianggap keramat, seperti pohon, laut, batu, dan sebagainya adalah haram karena ada unsur *tabdzir* (boros). Jika ada keyakinan bahwa penunggu tempat-tempat tersebut memiliki kekuatan yang menyamai Allah Swt, maka pelakunya bisa dijatuhi vonis musyrik (Hakim 2022).

Seperti halnya kelompok salafi, Muhammadiyah juga tidak memberikan opsi hukum lain selain haram. Pun tidak memberikan solusi agar tradisi tersebut masih bisa dijalankan tanpa bertabrakan dengan syariat. Malahan, Muhammadiyah juga menegaskan bahwa memakan sesajen hukumnya haram, karena makanan itu bukan dimaksudkan untuk sedekah, tetapi dipersembahkan untuk selain Allah.

Fatwa ini jika dicermati lebih jauh seperti mengandung kontradiksi. Di satu sisi mereka melarang sesajen dengan alasan membuang-buang makanan, tapi di sisi lain malah melarang umat Islam mengonsumsi makanan sesajen. Artinya, ketika makanan sesajen itu tidak dimanfaatkan, tapi dibiarkan saja, berarti sama saja dengan membuang-buang makanan. Ujung-ujungnya sampai ke *tabdzir* lagi dan jatuh lagi ke lubang "keharaman" yang sama.

Pada intinya, tradisi *Larungan* atau apapun namanya yang di dalamnya mengandung sesajen, hingga saat ini masih menimbulkan pro dan kontra di kalangan umat Islam Indonesia. Kalangan yang cenderung kontra, bisa ditebak, berasal dari kalangan muslim puritan yang selama ini direpresentasikan oleh kelompok salafi. Muhammadiyah yang mengklaim sebagai muslim modern, juga tidak ada bedanya. Yang bisa dikatakan memihak kepada tradisi *Larungan* cuma NU, yang tidak serta-merta memvonis haram, tetapi juga memberikan opsi-opsi hukum lain agar tradisi tersebut masih tetap bisa dijalankan tanpa adanya benturan dengan syariat.

Kompromi Islam dan Tradisi *Larungan*

Tradisi *Larungan* yang berjalan di Jepara saat ini sebenarnya bukan bentuk asli *Larungan* yang berlaku pada masa awal terbentuknya. Seiring perkembangan, ada modifikasi-modifikasi yang dilakukan oleh penyelenggara karena faktor tertentu. Misalnya dari sisi pariwisata, *Larungan* yang dahulu hanya diramaikan dengan pagelaran wayang kulit, kemudian dimeriahkan pula dengan orkes dangdut dan aneka hiburan demi menarik wisatawan. Arak-arakan kerbau sebelum menuju tempat penyembelihan juga merupakan modifikasi agar acara tampak lebih meriah. Demikian pula pesta rakyat pasca *Lomban* dengan berbagai kesenian dan kuliner, juga merupakan bentuk pengembangan agar tradisi *Larungan* semakin ramai pengunjung (Indrahti et al. 2018).

Salah satu faktor yang turut melatarbelakangi adanya modifikasi tradisi *Larungan* adalah faktor agama. Seperti diketahui, agama merupakan salah satu standar nilai bagi masyarakat beragama dalam segala hal, termasuk dalam memandang adat yang ada, bahkan untuk adat yang ada sejak lama sebelum keberadaan agama itu sendiri. Adat yang dianggap sejalan dengan ajaran agama, tetap dipertahankan. Sementara

adat yang dipandang bertabrakan, maka pilihannya cuma dua, "melawan" atau "berkawan".

Adat yang melawan agama akan divonis sebagai adat yang haram, dan dengan begitu, adat tersebut berpotensi semakin ditinggalkan oleh masyarakat. Masyarakat agamis tentu akan berpegang teguh pada norma agama, dan karena itu, mereka akan meninggalkan adat yang jelas-jelas tidak bersesuaian dengan norma agama. Maka, jalan satu-satunya agar adat masih bisa terus dipertahankan di tengah masyarakat beragama, adalah "berkawan" dengan agama atau dalam bahasa lain, adat harus mampu menjalin kompromi dengan agama.

Kompromi merupakan upaya mendamaikan ajaran agama dan adat agar keduanya masih tetap berjalan secara selaras dan seimbang. Setiap budaya tentu memiliki kepentingan untuk mempertahankan norma dan nilai-nilainya. Namun realitas multikultural dan pluralitas budaya meniscayakan adanya kompromi satu sama lain. Kompromi menjadi mekanisme penyelesaian konflik ketika pertemuan antarbudaya berujung pada pertentangan. Untuk bisa berkompromi, hal paling mendasar yang harus disadari adalah bahwa semua budaya berkedudukan setara, tidak ada satu budaya yang lebih tinggi dari yang lain. Kompromi juga menuntut adanya saling memahami dan mengakui hal-hal yang tidak disepakati satu sama lain (Gerber 2020).

Kompromi ini pula yang diterapkan oleh masyarakat Jepara dalam menjalankan tradisi *Larungan*. Sesuai format awal saat terbentuk, tradisi *Larungan* dilaksanakan sebagai upaya tolak balak agar masyarakat desa Ujungbatu selamat dari segala musibah di laut dan mendapatkan hasil laut yang melimpah. Masyarakat Ujungbatu saat itu meyakini jika absen menjalankan tradisi *Larungan* atau menjalankan *Larungan* tetapi dengan sesajen yang tidak komplit, maka mereka akan dilanda musibah laut dan diterpa krisis hasil laut. Maka tidak heran jika dahulu tradisi *Larungan* kepala kerbau selalu identik dengan hal-

hal mistis berkaitan dengan penunggu atau yang *mbaurekso* laut. Warga pun menganggap *Larungan* sebagai sebuah aktivitas yang sakral, sehingga sesaji kepala kerbau dan *uba rampe*-nya harus benar-benar sampai ke tengah laut dan "diterima" oleh yang *mbaurekso* laut.

Semakin besarnya pengaruh agama di masyarakat, kemudian muncul suara-suara sumbang tentang tradisi *Larungan* tersebut. Beberapa tokoh agama juga sempat melontarkan kritik terhadap adat tersebut karena dianggap bernuansa syirik dan mubazir. Suwarno (Jepara, 16 April 2023) menyinggung:

> *"Nek boten lepat wonten zamane Pak Marzuki dados Bupati, sempat wonten kritikan sangking setunggal kaleh Kiai, termasuk bupatine piyambak. Keranten bupatine gih Kiai.*
>
> *(Kalau tidak salah pada zaman Pak Marzuki (Ahmad Marzuki) menjadi bupati, sempat ada kritikan dari satu dua kiai, termasuk bupati sendiri, karena bupatinya juga kiai.)*

Suwarno menambahkan, bahwa kritik tersebut, juga pernah terlontar dari Bupati Jepara periode 2012-2017 yaitu Ahmad Marzuki yang memang berlatar belakang ulama. Kepala kerbau dan sesajen yang dibuang ke laut, kalau diniatkan untuk memberikan persembahan kepada makhluk halus penunggu laut agar selamat dari musibah, maka hal itu termasuk syirik. Niatan seperti itu sama dengan meyakini bahwa ada kekuatan lain, selain Allah Swt. yang mampu memberikan manfaat dan menimpakan mudarat. Demikian pula, ritual-ritual yang dilakukan dalam prosesi *Larungan* juga dianggap berbau-bau pemujaan terhadap makhluk penunggu laut, sehingga dikhawatirkan akan jatuh kepada praktik syirik. Kecuali itu, sesajen yang dibuang ke laut untuk persembahan akan berakhir sia-sia di tengah laut alias mubazir. Dalam ajaran Islam, menyia-nyiakan makanan adalah perbuatan terlarang.

Atas kritikan tersebut, para penyelenggara tradisi *Larungan* kemudian mengambil sikap. Agar tradisi *Larungan* masih tetap berjalan tanpa mereduksi nilai budaya yang ada, maka prosesi *Larungan* masih digelar sesuai "petunjuk" para leluhur. Akan tetapi, di sisi lain, prosesi tersebut harus dikompromikan dengan nilai-nilai ajaran Islam agar tidak keluar dari bingkai syariat. Ritual penyembelihan kerbau dan pelarungan kepalanya masih tetap ada dan tidak dirubah apalagi dihilangkan, tetapi tujuan ritual tersebut diubah sesuai ajaran Islam. Agar terlepas dari unsur syirik, maka penyembelihan kerbau kemudian diniatkan untuk sedekah kepada warga. Kerbau yang disembelih itu kemudian dibagi-bagi dagingnya kepada seluruh warga desa Ujungbatu. Dalam Islam, sedekah merupakan salah satu sarana memohon kepada Sang Pencipta agar terhindar dari mara bahaya. Iskarimah (Jepara, 17 April 2023), salah satu keturunan Mbah Zainal menegaskan:

> *"Niate nyembeleh kebo niku sanes persembahan kangge sing mbaurekso segoro, boten kados tiyang kafir jaman Jahiliyah sing nyembelih unta kangge berholo, boten. Nanging niate niku sedekah dumateng masyarakat desa. Ben iso melu seneng, wayah bodo ngeten iki, iso mangan enak kabeh.*
>
> *(Niat menyembelih kerbau itu bukan persembahan untuk penunggu laut, bukan seperti orang kafir jaman jahiliyah yang menyembelih unta untuk berhala, bukan. Tetapi niatnya itu sedekah untuk masyarakat desa. agar bisa ikut senang, saat Idul Fitri seperti sekarang bisa makan enak semua.)*

Jadi, penyembelihan kerbau tidak lagi ditujukan untuk persembahan kepada penunggu laut, sebagaimana masyarakat Jahiliah menyembelih unta untuk berhala, melainkan untuk tujuan sedekah kepada warga. Sebab sedekah tersebut, diharapkan warga Ujungbatu senantiasa mendapatkan keselamatan dan kelimpahan rezeki. Selain itu, semua warga

juga bisa makan enak dan ikut berbahagia, terutama di hari raya Idul Fitri.

Kecuali itu, prosesi *Larungan* yang biasanya diiringi ruwatan dengan mantra-mantra Jawa juga tidak dihilangkan. Rangkaian ruwatan dalam prosesi *Larungan*, mulai meruwat kerbau, meruwat tempat *Larungan*, hingga ruwatan sebelum penyembelihan, tetap dilakukan dengan prosedur adat Jawa. Mantra-mantra Jawa yang diajarkan oleh leluhur Desa Ujungbatu juga masih tetap dilantunkan oleh pemimpin ritual, tetapi disisipi ritual dan doa-doa khas Islam seperti *Tahlilan* dan doa selamat yang dibacakan oleh Kiai atau modin setempat. Dari sini bisa dilihat bagaimana adat Jawa dan ajaran Islam dikompromikan sedemikian rupa agar nilai-nilai dari keduanya bisa tetap terjaga. Islam ingin memastikan bahwa ajaran tauhid tetap terjaga di tengah masyarakat Ujungbatu, sementara adat juga berkepentingan untuk menjaga nilai-nilai yang diwariskan oleh para leluhur desa.

Adapun tahap pelarungan sesajen ke tengah laut, yang sering kali menjadi obyek tuduhan *tabdzir* juga masih tetap dilakukan. Namun agar terhindar dari unsur *tabdzir* atau membuang-buang makanan, semua sesajen yang telah dilarung tersebut kemudian diambil lagi oleh para nelayan yang ikut serta dalam prosesi *Larungan*. Para nelayan yang ada di sana, biasanya menceburkan diri ke tengah laut untuk mengambil sesajen yang dilarung. Jikalau masih ada sesajen yang tersisa di laut, maka itu diniatkan untuk memberi makan kepada makhluk hidup yang ada di laut.

> *"Biasane mangkeh nek pun dilarung niku didamel rebutan tiyang-tiyang. Kok upami boten angsal gih pun, dijarke mawon, diniati makani iwak. Dados niku sanes mubadzir. Mubadzir niku kan menurut menungso to gih. Nek menurut kewan, niku kan boten mubadzir, malah dadi rejeki.*

(Biasanya nanti kalau sudah dilarung dibuat rebutan orang-orang. Seumpama tidak dapat, ya sudah, dibiarkan saja, diniatkan memberi makan ikan. Jadi itu tidak mubazir. Mubazir itu kan menurut manusia ya, kalau menurut hewan, itu kan tidak mubadzir, malah jadi rezeki).

Suwarno (Jepara, 17 April 2023) juga menegaskan bahwa *tabdzir* atau menyia-nyiakan itu tergantung pada perspektif. Membuang makanan di laut, bagi manusia itu dianggap mubazir, tetapi bisa jadi dalam perspektif hewan laut, malah menjadi rezeki. Maka, pelarungan sesajen ke laut itu bukan membuang makanan, tetapi bentuk penghargaan kepada makhluk laut dengan memberi makan mereka.

Dengan bahasa lain, pelarungan sesajen tersebut adalah salah satu bentuk kepedulian manusia kepada makhluk laut, dengan cara memberi makan mereka. Dengan begitu, tidak ada kata membuang-buang makanan, karena pada hakikatnya makanan yang dilarung ke laut pada akhirnya akan menjadi makanan bagi hewan-hewan laut. Dalam Fikih, *tabdzir* didefinisikan sebagai aktivitas menggunakan sesuatu tanpa tujuan (Wuzarat al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah al-Kuwait 1986).

Maka, jika melihat penjelasan di atas, pelarungan sesaji ke laut tidak serta merta bisa divonis sebagai aktivitas menyia-nyiakan makanan karena pada akhirnya, sesajen tersebut menjadi wujud kepedulian warga terhadap ekosistem laut. Ini merupakan langkah kompromi yang dilakukan warga Ujungbatu agar nilai-nilai dalam adat berupa menghormati makhluk laut, masih tetap dipertahankan di satu sisi. Sementara di sisi lain, masyarakat juga masih tetap mempertahankan ajaran Islam yang melarang keras perilaku *tabdzir* atau menyia-nyiakan sesuatu.

Dari sini bisa dilihat bahwa perjumpaan tradisi *Larungan* dengan ajaran Islam dilakukan dengan sikap kompromistis

untuk menghindari timbulnya konflik budaya. Islam, meminjam istilah Redfield, sebagai "tradisi besar" (*great tradition*) tetap mengakui eksistensi tradisi *Larungan*, kendati bukan bagian dari ajarannya, dan bahkan menentang beberapa unsur di dalamnya (Redfield 1956). Begitu pula, tradisi *Larungan*, sebagai tradisi lokal atau "tradisi kecil" yang sudah mengakar kuat di masyarakat tidak serta merta menolak nilai-nilai baru yang dibawa oleh Islam.

Keduanya, baik Islam maupun adat, kemudian melunak dan saling berjabat tangan. Islam yang terwakili oleh para tokoh agama di Jepara, memilih menggunakan kacamata fikih yang lebih longgar agar tradisi *Larungan* tetap bisa berjalan. Sementara tradisi *Larungan*, melihat kenyataan bahwa Islam merupakan ajaran yang dianut oleh mayoritas warga, cenderung bersikap lunak dan bahkan menyesuaikan diri dengan ajaran Islam. Dengan adanya kompromi ini, tradisi *Larungan* di Jepara menjadi berbeda dan khas, jika dibandingkan dengan tradisi *Larungan* di daerah lain.

Simpulan

Kompromi menjadi sebuah mekanisme untuk mendamaikan adat dan agama agar nilai-nilainya sama-sama bisa dipertahankan. Adat berkepentingan untuk menjaga nilai-nilai yang telah diwariskan oleh para leluhur agar tidak luntur di tengah-tengah pluralitas budaya. Nilai-nilai ini harus tetap dirawat karena merupakan identitas dan ciri khas yang melekat pada sebuah masyarakat. Di sisi lain, agama sebagai sebuah dogma yang mengikat, tidak ingin ajarannya diabaikan karena adat. Agama juga berkepentingan untuk menjaga ajarannya agar tetap dipegang erat oleh para pengikutnya.

Bagi masyarakat pesisir, nilai-nilai warisan leluhur seperti mensyukuri dan menghormati laut, tidak boleh luntur. Nilai-

nilai tersebut harus tetap dijaga dan dirawat, salah satunya melalu tradisi *Larungan*. Namun, nilai ketuhanan dalam ajaran Islam juga tidak boleh diabaikan. Karena itu, *Larungan* sebagai ekspresi menghormati dan mensyukuri laut harus senafas dengan ajaran Islam. Maka, kompromi antara keduanya menjadi sebuah keniscayaan untuk menghindari pertentangan.

Larungan di Jepara membuktikan bahwa agama dan adat tidaklah kaku yang selalu dipertentangkan satu sama lain. Melalui jalan kompromi, agama dan adat bisa saling "berjabat tangan" dan menjalin hubungan yang harmonis dan saling menghargai. Kompromi budaya memang akan mereduksi otentisitas adat dan ajaran agama, tetapi kompromi budaya juga akan menjaga keduanya tetap eksis. Lebih dari itu, kompromi juga akan melahirkan varian budaya baru yang unik dan berbeda dari budaya lama.

NUSANTARA INSTITUTE

Daftar Pustaka

Alamsyah, A. (2013). Budaya Syawalan atau Lomban di Jepara: Studi Komparasi Akhir Abad Ke-19 Dan Tahun 2013. *Humanika, 18*(2), 1–18. https://ejournal.undip.ac.id/index.php/humanika/article/view/5940. Accessed 16 April 2023

Andirja, Firanda. (2021). *Sedekah Laut, Untuk Apa sih.? - Ustadz Firanda Andirja*. MuslimClips. https://www.youtube.com/watch?v=LZ5aDJoTers. Accessed 21 April 2023

Bawazier, Subhan. (2018). *Sedekah Laut Budaya atau Syirik? Ustadz Subhan Bawazier*. Kajian Nurul Falah. https://www.youtube.com/watch?v=BMbtDEBPPM4. Accessed 21 April 2023

Berry, J. W. (2017). Theories and Models of Acculturation. In S. J. Schwartz & J. Unger (Eds.), *The Oxford Handbook of Acculturation and Health* (Vol. 1, pp. 1–24). Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190215217.013.2

al-Dimyathi, A. B. U. ibn M. S. (1995). *I'anah al-Thalibin*. Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Geertz, C. (1976). *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.

Gerber, D. (2020). Cultural Compromise. In S. Baume & S. Novak (Eds.), *Compromises in Democracy* (pp. 149–173). Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-40802-2_7

Hakim, Lukman. (2022). *Ritual Sesajen Menurut Pandangan Tarjih Muhammadiyah || Ust. Lukman Hakim, Lc., MA*. https://www.youtube.com/watch?v=aMz8vZzXqyo. Accessed 22 April 2023

Hasan, N., & Susanto, E. (2021). *Relasi Agama dan Tradisi Lokal (Studi Fenomenologis Tradisi Dhammong di Madura)*. Surabaya: CV. Jakad Media Publishing.

Indrahti, S., Maziyah, S., & Alamsyah, A. (2017). Ragam Kuliner Sesaji Dalam Upacara Tradisi di Kabupaten Jepara. *Jurnal Sejarah Citra Lekha*, *2*(1), 61. https://doi.org/10.14710/jscl.v2i1.14547

Indrahti, S., Prasetyawan, Y. Y., Alamsyah, A., & Maziyah, S. (2018). The Existence of Culinary at Lomban Festival in Jepara: Comparative Study of the Dutch East Indies and Reformation Period. *Komunitas*, *10*(1), 25–33. https://doi.org/10.15294/komunitas.v10i1.10971

ISJ. (2023). Kepala Kerbau Siap dilarung. *Info Seputar Jepara*. https://id-id.facebook.com/infoseputarjepara/. Accessed 30 April 2023

Ismail, I., Busyro, B., Nofiardi, N., Wadi, F., & Alwana, H. A. (2022). The Contribution of 'Urf to the Reform of Islamic Inheritance Law in Indonesia. *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan*, *22*(2), 165–178. https://doi.org/10.30631/alrisalah.v22i2.1243

Khallaf, A. al-Wahhab. (2009). *Ilmu Ushul al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyyah Syabab al-Azhar.

Khoiri, N. (2018). *Kapitalisme Kaum Santri*. Semarang: UIN Walisongo Semarang.

Kleden, I. (1986). *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES.

Kurniawan, A. (2018). Hukum Sedekah Laut. *nu.or.id*. https://islam.nu.or.id/bahtsul-masail/hukum-sedekah-laut-8m5nA. Accessed 20 April 2023

Lismawanty, A., Dwiatmini, S., & Yuningsih, Y. (2021). Makna Simbolis Upacara Ritual Nadran Empang di Desa Karangsong Kabupaten Indramayu (Kajian Simbol dan Makna). *Jurnal Budaya Etnika*, *5*(2), 99–122. https://doi.org/10.26742/jbe.v5i2.1762

Maskur, A. (2022). Dakwah Ekspansif dan Adaptif Tasawuf di Indonesia. *Ad-Da'wah*, *20*(1), 15–31.

Misbah, M. M. (2018). The Ketupat Eating Tradition on Lebaran Ketupat Day in Java. In *Proceedings of the 2nd Internasional Conference on Culture and Language in Southeast Asia (ICCLAS 2018)* (pp. 8–11). Presented at the 2nd Internasional Conference on Culture and Language in Southeast Asia (ICCLAS 2018), Jakarta: Atlantis Press. https://doi.org/10.2991/icclas-18.2019.3

MZ, Ahmad. (2020). *Apakah Sedekah Laut Syirik? - Ustadz Ahmad MZ*. Yufid.TV. https://www.youtube.com/watch?v=-DUljFmdfRI. Accessed 21 April 2023

Nazaruddin, A. (2020, May 31). Tradisi larung kepala kerbau Jepara tetap digelar di tengah pandemi COVID-19. *Antara Jateng*. https://jateng.antaranews.com/berita/314076/tradisi-larung-kepala-kerbau-jepara-tetap-digelar-di-tengah-pandemi-covid-19. Accessed 27 May 2023

Noviarwati, D. A., & Setyawan, B. W. (2021). Tradisi Larung Sesaji Sebagai Upaya Memperkuat Solidaritas Masyarakat di Desa Tambakrejo Kecamatan Wonotirto Kabupaten Blitar. *Sumbula: Jurnal Studi Keagamaan, Sosial dan Budaya*, *6*(2), 226–236. http://ejournal.kopertais4.or.id/mataraman/index.php/sumbula/article/view/4561. Accessed 16 April 2023

Pemerintah Kabupaten Jepara. (2023). *Pesta Lomban Tahun 2023 Kabupaten Jepara*. https://www.youtube.com/watch?v=8bYuP-DhOWA. Accessed 30 April 2023

Priyanto, H. (2021, May 19). Misteri 25 Jenis Sesaji Larungan Lomban di Jepara. *SuaraBaru.id*. https://suarabaru.id/2021/05/19/misteri-25-jenis-sesaji-larungan-di-jepara. Accessed 30 April 2023

_____. (2023, April 26). Sejarah Pesta Lomban Jepara, Ini Gambaran Lomban Tahun 1868. *SuaraBaru.id*. https://suarabaru.id/2023/04/27/sejarah-pesta-lomban-jepara-ini-gambaran-lomban-tahun-1868. Accessed 30 April 2023

Qomariyah, D. N., & Sholihin, A. B. (2019). Kontestasi Pro Dan Kontra Ritual Petik Laut Pada Masyarakat Nelayan Puger Jember. *Fenomena, 18*(1), 81–92. https://doi.org/10.35719/fenomena.v18i1.17

Redfield, R. (1956). *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization* (pp. viii, 163). Chicago, IL, US: University of Chicago Press.

Rizal, F. (2019). Penerapan 'Urf Sebagai Metode dan Sumber Hukum Ekonomi Islam. *AL-MANHAJ: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam, 1*(2), 155–176. https://doi.org/10.37680/almanhaj.v1i2.167

R-Lisa FM. (2023, April 29). Lomban Ungkapan Rasa Syukur atas Berkah Hasil Laut. *R-lisa FM Jepara*. https://rlisafmjepara.com/2023/04/lomban-ungkapan-rasa-syukur-atas-berkah-hasil-laut/. Accessed 30 April 2023

Salamah, F. (2019). Pergumulan Ortodoksi Islam dan Budaya Jawa Menurut KH. Ali Maksum. *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum, 7*(1), 53–72. https://doi.org/10.14421/al-mazaahib.v7i1.1879

Saputra, E., Syahputra, I., & Setyo, B. (2020). Pemberitaan Media Online: Studi Kasus Konflik Budaya "Sedekah Laut" di Pantai Baru, Ngentak, Bantul, Yogyakarta. *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora, 9*(2), 175–188. https://doi.org/10.23887/jish-undiksha.v9i2.17542

Sumbulah, U. (2012). Islam Jawa dan Akulturasi Budaya: Karakteristik, Variasi dan Ketaatan Ekspresif. *el Harakah: Jurnal Budaya Islam, 14*(1), 51–68. https://doi.org/10.18860/el.v0i0.2191

TIM LTN PBNU. (2011). *Ahkamul Fuqaha': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010 M)*. Surabaya: Khalista.

Wahyudi, S. S. (2012). "Sedekah Laut" Tradition For in The Fishermen Community In Pekalongan, Central Java. *Journal of Coastal Development*, *14*(3), 262–270. https://ejournal.undip.ac.id/index.php/coastdev/article/view/2194. Accessed 16 April 2023

Wekke, I. S. (2013). Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis. *Analisis*, *13* (1), 27–56.

Wijaya, M. I. (2021, May 19). Menguak Misteri Sesaji Dalam Tradisi Lomban Jepara. *SuaraBaru.id*. https://suarabaru.id/2021/05/19/menguak-misteri-sesaji-dan-tradisi-lomban-jepara. Accessed 15 May 2023

Wuzarat al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah al-Kuwait. (1986). *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah* (Vol. 4). Kuwait: Thiba'ah Dzat al-Salasil.

Yahya, M. I., & Artono. (2019). Tradisi Sedekah Laut Masyarakat Desa Labuhan Kecamatan Brondong Kabupaten Lamongan Tahun 1990-2015. *Avatara*, *7*(1), 1–9.

Yuliamalia, L. (2019). Tradisi Larung Saji Sebagai Upaya Menjaga Ekosistem Di Wisata Telaga Ngebel Ponorogo (Studi Literatur). *Agastya: Jurnal Sejarah dan Pembelajarannya*, *9*(2), 135–145. https://doi.org/10.25273/ajsp.v9i2.3878

BAB 6

Dialog Adat dan Ajaran Buddha: Tradisi Nyadran Kali di Dusun Krecek, Temanggung

Caroulus Edra Aptana

Pendahuluan

Nyadran kali di Dusun Krecek, Kabupaten Temanggung, Jawa Tengah, adalah sebuah adat atau tradisi yang terdiri dari seperangkat aktivitas yang dilakukan secara bersama-sama sebagai bentuk syukur atas kelimpahan sumber mata air yang menjadi sumber penghidupan bagi masyarakat setempat. Satu set kegiatan tersebut diwarnai dengan berbagai macam aktivitas, seperti: membersihkan saluran mata air, membangun kolam dan menebar benih ikan, menyiapkan *sesajen*, dan menggelar *kenduren* atau *slametan* sebagai puncak acara.

Tradisi ini dilakukan secara rutin oleh warga di dusun tersebut setiap tahun. Oleh masyarakat setempat, air dianggap sebagai sebuah komoditas utama yang berkontribusi besar dalam kehidupan mereka. Berbagai aktivitas warga menggantungkan air mulai dari mencuci baju, memasak, minum, mandi, mengairi pertanian, hingga menyediakan minum bagi ternak-ternaknya. Sehingga, melalui kebesaran jasa air bagi kehidupan di dusun ini, timbullah dalam benak dan pikiran masyarakat untuk

menyelenggarakan sebuah tradisi dalam bentuk perayaan kecil-kecilan sebagai bentuk rasa bakti terhadap alam sekitar.

Apabila mengacu pada aktivitas membersihkan saluran mata air, sebenarnya praktik-praktik serupa identik dengan tradisi-tradisi seperti bersih desa dan bersih kali (sungai) yang sudah ada dalam masyarakat Jawa (Mustikowati et al. 2022, 145; Sunyoto 2018, 25). Umumnya, tradisi-tradisi tersebut diselenggarakan di bulan *Selo* dalam penanggalan Jawa (Prahara et al. 2022, 156). Sedangkan untuk istilah *nyadran* lebih condong pada aktivitas masyarakat dalam mengunjungi makam (Mumfangati 2007, 152). Sebab, *nyadran* berasal dari kata "*shraddha*" yang dipahami sebagai sebuah ritual untuk memuja leluhur (Purwaningsih dkk. 2016, 33). Oleh karena itu, mayoritas penyelenggaraan *nyadran* terjadi di bulan *Ruwah* (Al Aliyah et al. 2020, 23). Dengan demikian, dapat dipahami bahwa *nyadran kali* secara aktivitas lebih dekat dengan bersih desa atau bersih kali namun dalam hal penyelenggaraannya mengikuti penanggalan *nyadran*.

Tulisan ini mengasumsikan *nyadran kali* sebagai sebuah pagelaran budaya (*cultural performance*). Karena, tradisi *nyadran kali* memuat simbol-simbol yang sekiranya mampu menjadi representasi dari nilai atau konsep-konsep dalam agama Buddha. Sehingga, hal tersebut dirasa sesuai dengan definisi *cultural performance* sebagaimana yang dimaksudkan oleh Geertz. Akan tetapi, perlu digarisbawahi pula bahwa tidak semua tradisi merupakan pagelaran budaya yang dapat menjadi rujukan atau unjuk dari pementasan ciri khas suatu agama (*religious performance*) (Geertz 1973, 113). Sehingga, perlu kajian tertentu untuk menentukan sekaligus menguraikan sebuah tradisi dalam bingkai *cultural performance*.

Selain itu, perlu juga untuk melihat sudut pandang Henry Munson Jr. guna memahami atau menjelaskan kembali secara mendalam mengenai konteks di balik suatu hal yang oleh Geertz disebut sebagai "*cultural performance*". Akan tetapi, di sini

Munson menjelaskan konsep tersebut dengan menggunakan penamaan yang berbeda. Ia menyebutnya kegiatan sosial (*social events*), yakni pentas sosial yang dapat dijadikan sarana untuk memudahkan lian dalam memahami ide pemikiran yang dibangun oleh suatu agama menurut perspektif penganutnya. Sekiranya, *social events* yang dinarasikan oleh Munson merujuk konsep yang dibangun Geertz mengenai *cultural acts* atau *cultural performance* (Munson 1986, 20).

Dalam hal ini, lewat peletakan tradisi dalam kerangka *cultural performance* akan sangat membantu untuk memahami substansi tradisi *nyadran kali* sebagai pementasan simbol-simbol yang sarat dengan penjelasan mengenai konsep atau nilai-nilai dalam agama Buddha menurut perspektif masyarakat Dusun Krecek. Namun, sebelum lebih lanjut menggunakan teori Geertz untuk mengupas makna-makna pada simbol-simbol yang terdapat dalam tradisi *nyadran kali*, perlu diuraikan kerangka atau konsep dasar yang melandasi alasan di balik keberadaan tradisi *nyadran kali* sebagai sebuah *cultural performance*.

Tulisan ini menggunakan dua pendekatan teori, yakni teori Hobsbawm (mengenai *"the invention of tradition"*) dan Geertz (mengenai "agama sebagai sistem budaya") karena keduanya saling melengkapi. Kedua teori tersebut diuraikan secara rinci pada bagian diskusi teoritis. Dua pokok permasalahan yang ini dikaji dalam tulisan ini adalah: (1) Apa fungsi dan tujuan di balik eksistensi tradisi *nyadran kali*? dan (2) Bagaimana kaitan makna-makna yang terkandung dalam simbol-simbol pada tradisi *nyadran kali* tersebut dengan ajaran-ajaran Buddha?

Metode

Metode yang dipilih untuk penelitian berikut ialah metode etnografi. Metode tersebut dinilai sesuai dengan jenis penelitian deskriptif untuk menjelaskan eksistensi *nyadran kali*

dan keterkaitannya dengan ajaran-ajaran Buddha yang dihayati oleh umat Buddha di Dusun Krecek. Data yang diperoleh dikumpulkan dengan menggunakan tiga cara, meliputi: (1) wawancara mendalam, (2) observasi partisipan, (3) dan dokumentasi. Kemudian, nantinya dianalisis dengan triangulasi tersebut untuk saling mengkonfirmasi kebenaran satu sama lain mengenai kondisi yang diteliti pada tradisi *nyadran kali* (Wijaya 2018, 4). Sehingga, data yang didapatkan melalui wawancara akan diverifikasi lewat hasil observasi untuk melihat kecocokan antara cerita yang dinarasikan dengan kenyataan yang terjadi di masyarakat. Kemudian, hal tersebut didokumentasikan sebagai bentuk bukti yang dapat dipertanggungjawabkan.

Pertama-tama, sebelum dilakukan wawancara, dipilih terlebih dahulu sejumlah informan kunci yang sekiranya mampu menjelaskan secara rinci perihal tradisi *nyadran kali*. Informan kunci yang dipilih pada penelitian ini adalah Mbah Sukoyo selaku sesepuh dusun. Selanjutnya, untuk memperbandingkan informasi yang diterima dari informan utama perlu dilakukan konfirmasi dengan informan-informan lain yang tinggal di dusun tersebut untuk memverifikasi dan melengkapi informasi yang didapat dari informan kunci.

Sejumlah informan lain tersebut diantaranya adalah dan Mbah Suyanto selaku modin, Mas Ngasiran selaku pemuda aktif penggiat tradisi, dan Ibu Kirmi yang menjadi guru Paud Saddhapala Jaya. Wawancara terhadap informan lain ini sangat dibutuhkan untuk semakin memperluas perspektif dan menambah wawasan mengenai tradisi *nyadran kali*. Dalam proses wawancara, menggunakan campuran antara bahasa Indonesia dan bahasa Jawa. Namun, bahasa Jawa lebih dominan digunakan untuk mempermudah komunikasi dengan masyarakat setempat. Sehingga, mengurangi terjadinya kesalahan atau ketidaksesuaian antara informasi yang diterima dengan maksud pikiran informan.

Kemudian, sesuai dengan tipikal wawancara yang dipilih, wawancara mendalam dieksekusi dengan mewawancarai informan dan terlibat atau berpartisipasi aktif pada setiap kegiatan dalam tradisi *nyadran kali*. Wawancara dilakukan sambil beraktivitas dalam rangkaian tradisi tersebut. Setiap pembicaraan yang berlangsung dalam proses wawancara direkam menggunakan gawai guna menjadi dokumen penting dalam proses pengutipan yang akan dijadikan pembahasan atau uraian deskriptif terhadap tradisi *nyadran kali*, mengingat sumber-sumber yang mencatat mengenai tradisi *nyadran kali* masih sangat terbatas. Sehingga, informasi deskriptif berdasarkan wawancara sangat penting untuk menjadi gambaran dari penelitian ini.

Selepas wawancara, penting pula untuk melakukan observasi partisipan. Observasi partisipan dilakukan untuk menggunakan sensor indrawi dalam menerka setiap peristiwa demi peristiwa secara langsung pada prosesi *nyadran kali* yang sedang berlangsung. *Nyadran kali* yang diamati bertempat di Dusun Krecek, Desa Getas, Kecamatan Kaloran, Kabupaten Temanggung, Jawa Tengah. Dengan keterlibatan aktif sebagai partisipan akan membantu dalam memahami kegiatan *nyadran kali* dari kacamata pelaku tradisi. Setiap kegiatan mulai dari pagi hingga malam hari, seperti: membersihkan saluran mata air, membangun kolam dan menebar benih ikan, menyiapkan *sesajen* di rumah Mbah Sukoyo, dan acara makan pada puncak acara *kenduren* diamati dengan seksama untuk memperkaya potret atau visualisasi dari tradisi *nyadran kali*.

Di samping itu, tidak lupa untuk mendokumentasikan setiap kejadian yang berlangsung pada acara tradisi *nyadran kali* tersebut dengan merekam proses wawancara seperti di atas dan mengambil foto menggunakan gawai dan kamera DSLR. Tentunya tidak satu pun dari aktivitas yang dilakukan oleh masyarakat terlewat untuk didokumentasikan. Terutama, dokumentasi foto sangat penting untuk menjadi arsip yang

menandai sebuah cerita mengenai tradisi *nyadran kali*. Foto-foto yang diambil meliputi situasi atau kondisi sekitar saat berlangsungnya acara, layaknya: lingkungan atau panorama alam sekitar Dusun Krecek, rumah-rumah warga, lapangan, arca Buddha dan Dewi Tara, stupa-stupa (ornamen) Buddhis, aktivitas masyarakat dalam membersihkan saluran mata air, menyiapkan *sesajen* di dapur rumah Mbah Sukoyo, kegiatan makan di pendopo, dan masih banyak lagi.

Nyadran Kali di Dusun Krecek

Dusun Krecek merupakan sebuah dusun yang terletak di wilayah Desa Getas, Kecamatan Kaloran, Kabupaten Temanggung, Jawa Tengah. Konon, di dusun tersebut ditemukan banyak sekali batu-batu kecil. Sehingga, masyarakat setempat menamai dusun tersebut dengan sebutan "krecek" yang menurut bahasa lokal diartikan sebagai "batu kerikil" (Sukoyo, Krecek, Temanggung, 9 Maret 2023). Secara geografis, dusun tersebut berada di antara sembilan dusun lainnya, seperti: Gletuk, Kemiri, Porot, Pringapus, Cendono, Nglarangan, Getas, Selorejo, dan Banyuurip (Prasetyo 2013, 66).

Ditinjau dari sejumlah dusun yang ada, Dusun Krecek ialah sebuah dusun yang unik. Sebab, mayoritas penduduknya ialah beragama Buddha, terkhusus Buddha Theravada (Dewi 2021, 54). Oleh karena itu, tidak asing apabila Dusun Krecek lebih dikenal oleh kebanyakan orang dengan sebutan dusun Buddhis. Berdasarkan catatan Kartu Keluarga di Dusun Krecek, tercatat sebanyak 54 Kartu Keluarga beragama Buddha. Sedangkan, dua Kartu Keluarga sisanya menganut agama Islam (Sukoyo, Krecek, Temanggung, 9 Maret 2023).

Meski demikian, nuansa Buddhis telah melekat pada Dusun Krecek. Pada setiap halaman depan rumah warga dapat ditemukan sebongkah altar puja dengan arca Buddha-Rupa di

atasnya. Altar tersebut digunakan oleh umat Buddha di Dusun Krecek untuk berdoa atau memberikan penghormatan kepada Buddha. Setiap pagi dan sore hari, mereka menancapkan dupa kedalam wadah yang berisikan pasir sebagai bentuk penghormatan kepada Buddha (Ngasiran 2019). Namun tidak hanya itu saja, nuansa Buddhis di dusun ini semakin kuat dengan dibangunkannya arca Buddha di sebuah pendopo dan gubuk yang biasa digunakan oleh masyarakat setempat maupun luar dusun untuk berkumpul atau bermeditasi. Ornamen-ornamen kecil khas Buddhis pun tidak dilupakan. Di sepanjang jalan menuju *Curug* Pertapaan terdapat stupa-stupa kecil yang menghiasi perjalanan sejauh 500 m dari dusun tersebut.

Rupanya, umat Buddha di Dusun Krecek tidak hanya berdoa kepada Buddha. Melainkan, mereka juga memuja sosok Dewi Tara sebagai sosok feminin dalam agama Buddha. Di samping itu, terdapat pula Dewi Sri yang dihormati oleh masyarakat lokal. Beberapa arca dari kedua figur tersebut dibangun di berbagai tempat yang dekat dengan sejumlah sumber mata air yang ada di Dusun Krecek. Masing-masing dari sumber mata air tersebut diberi nama oleh warga Dusun Krecek, seperti: *Tlogo Joyo*, *Kenci*, *Dung Glagah,* dan *Curug* Pertapaan.

Penamaan dari setiap sumber mata air didasarkan pada pengetahuan masyarakat lokal (*local knowledge*). Seperti halnya, "*kenci*" dan "*glagah*" yang merupakan sebuah nama tanaman. Karena tanaman "*kenci*" dan "*glagah*" tumbuh subur di dekat kedua mata air tersebut maka dinamakanlah sumber mata air *Kenci* dan *Dung Glagah*. Kemudian, layaknya "*tlogo*" dan "*dung*" yang berasal dari kata "*kedung*" merupakan nama-nama dalam bahasa Jawa yang menggambarkan sebuah lokasi yang di dalamnya terdiri dari kumpulan air.

Di samping itu, seperti *curug* merupakan nama dalam bahasa Jawa yang merujuk pada air deras yang mengalir dari suatu ketinggian tertentu. Diadisi dengan nama "pertapaan" sebab di seberang atas *curug* tersebut terdapat tempat yang biasa

digunakan untuk bertapa atau bermeditasi (Sukoyo, Krecek, Temanggung, 9 Maret 2023). Nantinya, dari keempat sumber air tersebut akan menjadi saksi dari lahirnya tradisi *nyadran kali*.

Temuan dan Diskusi

Bentuk Rentetan Kegiatan *Nyadran kali*

Nyadran kali hanyalah salah satu tradisi dari sekian tradisi-tradisi lainnya yang ada di Dusun Krecek, seperti: *nyadran perdamaian* dan *merti dusun*. Dari sejumlah tradisi tersebut, *nyadran kali* terbilang tradisi yang cukup sederhana dan unik apabila dibandingkan dengan tradisi lainnya. Setiap tahun, *nyadran kali* diselenggarakan pada hari Jumat *Kliwon*, bulan *Ruwah* dalam penanggalan Jawa. Menurut aturan mereka, apabila tidak ditemukan Jumat *Kliwon* di bulan *Ruwah*, maka *nyadran kali* dapat dimajukan di bulan *Redjeb*. Tak dapat dipungkiri, bahwa *nyadran kali* bukanlah sebuah tradisi yang tunggal. Melainkan serentetan aktivitas yang dilakukan secara bersama-sama oleh masyarakat Dusun Krecek dalam satu hari penuh mulai dari pagi hingga malam hari.

Pada pagi hari, pukul jam 08.00 WIB, masyarakat Dusun Krecek memulai aktivitasnya dengan membersihkan saluran-saluran mata air secara bersama-sama. Umumnya, pekerjaan ini dilakukan oleh para pria. Setiap tandon dan pipa yang menyalurkan air dibersihkan agar air bersih dapat mengalir lancar ke kanal-kanal rumah warga dan lahan-lahan pertanian. Umumnya, estimasi kegiatan tersebut berkisar sekitar 1-2 jam. Sehingga, seharusnya antara jam 09.00-10.00 WIB aktivitas masyarakat membersihkan air telah selesai. Namun, tidak menutup kemungkinan bilamana kegiatan masyarakat dalam membersihkan air memakan waktu yang lebih lama atau cepat daripada perkiraan waktu yang telah diperkirakan.

Setelah selesai membersihkan saluran mata air, beberapa pria berkumpul di sekitar lapangan untuk membuat kolam ikan dari terpal. Kolam tersebut dikerjakan pada pukul 09.46 WIB hingga selesai. Sehabis kolam telah jadi, benih-benih ikan pun dilepaskan. Sejatinya, sekuel aktivitas ini merupakan hal yang sifatnya opsional. Sebab setiap tahunnya, masyarakat melakukan aktivitas yang berbeda-beda, layaknya: menanam pohon dan berbagai jenis kegiatan lainnya. Hal tersebut disesuaikan dengan keinginan dan kebutuhan masyarakat yang telah direncanakan dan disepakati bersama. Selepas selesai melaksanakan kedua kegiatan di atas, para pekerja-pekerja tersebut akan beristirahat dan kembali ke rumah masing-masing sebelum menyambut acara besar di malam hari.

Sedangkan menjelang malam hari pukul 16.30 WIB, para perempuan akan mulai disibukkan dengan aktivitasnya di dapur. Kebanyakan dari mereka melakukan tugasnya, yakni memasak sejumlah makanan untuk dibawa pada acara *kenduren* di malam hari. Namun, tidak lupa juga untuk beberapa perempuan lainnya menyiapkan makanan yang akan dipersembahkan sebagai *sesajen*. Setelah semua makanan selesai dimasak, makanan yang diperuntukkan untuk *sesajen* akan dipisah dengan makanan yang dibawa untuk dimakan saat *kenduren*. Makanan yang digunakan sebagai *sesajen* akan diletakkan di atas daun pisang dan makanan yang hendak di makan ditempatkan pada rantang secara bersusun.

Umumnya, pembagian tugas untuk menyiapkan *sesajen* tersebut dibagi menurut masing-masing RT. Setelah makanan untuk *sesajen* siap dan sudah didoakan oleh sesepuh desa, Mbah Sukoyo, *sesajen* tersebut dibawa oleh pemuda-pemuda dusun ke empat sumber mata air yang ada di Dusun Krecek. Akses jalan yang ditempuh untuk meletakkan *sesajen* di masing-masing sumber air terbilang cukup sulit jauh dan sulit untuk dilalui, terutama pada masa-masa musim hujan. Sebab, karakteristik tanahnya berupa tanah liat yang mana bila terkena air menjadi

licin dan lengket di alas kaki. Sehingga, setelah balik ke dusun, mereka biasanya akan cepat-cepat berbenah atau menyiapkan diri untuk mengikuti puncak acaranya di malam hari.

Setelah membersihkan dan merapikan diri, pada malam hari pukul 19.00 WIB, masyarakat berangkat berbondong-bondong membawa rantang beserta alat makan menuju pendopo. Di tempat tersebut, masyarakat Dusun Krecek dari tiga RT berkumpul dan menggelar *kenduren*. Umumnya, mayoritas yang menghadiri acara *kenduren* tersebut adalah laki-laki. Namun, tidak menutup kemungkinan juga dihadiri oleh perempuan. Sebab, tidak ada satu pun aturan yang melarang atau mensyaratkan kriteria tertentu untuk menghadiri *kenduren*. Hanya saja biasanya memang diwakilkan oleh kaum laki-laki atau kepala keluarga.

Di sela-sela waktu menunggu setiap orang dari masing-masing rumah tangga datang ke acara tersebut, *kenduren* diawali dengan penghormatan kepada arca Buddha di pendopo yang dilakukan hanya oleh sesepuh dusun. Setelah dirasa semuanya telah datang berkumpul, Mbah Sukoyo akan memberikan sambutan sebagai tanda pembuka acara *kenduren* sekaligus menyampaikan informasi-informasi penting seputar dusun. Kemudian, dilanjutkan dengan lantunan doa-doa Buddha yang dipimpin oleh modin, Mbah Suyanto. Mereka berdua bertanggung jawab untuk memimpin jalannya acara tersebut.

Aktivitas utama yang dilakukan dalam acara ini ialah makan bersama dan saling berbagi makanan. Setiap makanan yang dibawa akan dipertukarkan dengan orang-orang di sebelahnya. Sisa makanan akan dibawa kembali dalam rantang-rantang untuk dimakan bersama anggota keluarga lainnya di rumah. Seusai makan, setiap orang boleh pamit undur diri untuk kembali ke kediaman masing-masing. Namun, tidak berarti acara *kenduren* tersebut selesai. *Kenduren* akan dilanjutkan sesuai dengan kebutuhan masing-masing RT.

Acara *kenduren* berlanjut di masing-masing RT sesuai dengan kesepakatan bersama warga di setiap RT tersebut. Seperti halnya, warga di RT 2, kembali menyelenggarakan acara *kenduren* pukul 20.00 WIB dengan acara makan bersama seperti di *kenduren* yang pertama. Perbedaannya, *kenduren* yang kedua ini hanya diikuti oleh warga RT 2. Meski demikian, acara yang diselenggarakan tidak bersifat eksklusif hanya untuk warga RT 2. Sehingga, tidak menutup kemungkinan bilamana terdapat warga di RT 2 yang mengundang teman atau kerabat dekatnya untuk hadir di acara *kenduren* tersebut.

Selain itu, sistem makan di *kenduren* ini sedikit berbeda dengan yang awal. Pada acara *kenduren* yang kedua, setiap orang tidak datang dengan membawa makanannya masing-masing. Melainkan, terdapat satu rumah yang ditunjuk untuk bertanggung jawab dalam menyediakan makanan dan minuman untuk acara tersebut. Nantinya, tugas menyediakan makanan ini akan digilir untuk setiap warga di dusun RT 2. Apabila semuanya sudah selesai makan, maka makanan yang masih tersisa akan diambil dengan tangan untuk dimasukkan kedalam kantong plastik yang telah disediakan dan dibawa pulang ke rumah masing-masing.

Selanjutnya, seperti yang telah disebutkan di atas, pada tahun ini terdapat *kenduren* sesi ketiga, karena terdapat salah satu keluarga yang meninggal dan empat puluh harinya bertepatan dengan acara *nyadran kali* tersebut. Maka, keluarga yang kehilangan salah satu orang terdekatnya menyelenggarakan *kenduren*. Kegiatan ini dimulai pada pukul 21.00 WIB dan bebas untuk didatangi bagi siapa pun yang berkenan hadir untuk mendoakan arwah orang yang sudah meninggal tersebut. Dapat dikatakan, mekanisme tata cara yang dilakukan pada *kenduren* ini sama dengan acara *kenduren* yang kedua.

Nyadran kali: Untaian tali persaudaraan

Serangkaian kegiatan yang telah diuraikan menunjukkan bahwa dalam segala hal, masyarakat Dusun Krecek selalu melakukan sesuatu secara bersama-sama. Mulai dari membersihkan saluran mata air hingga *kenduren*, mereka senantiasa tampak berbarengan. Sehingga, nuansa kehidupan masyarakat di dusun tersebut serasa aman dan damai. Selanjutnya, poin mengenai kebersamaan tersebut dapat dipahami dalam kerangka nilai sebagaimana yang diungkapkan oleh Mas Ngasiran selaku pemuda aktif penggiat tradisi di Dusun Krecek.

> *Sebenarnya ini sih, acara nyadran kali itu nilainya besar. Tetapi, disini acaranya diselenggarakan secara sederhana. Nanti, membersihkan mata air, memberi sesaji, dan kenduren. Yang besar itu di nyadran makamnya* (Ngasiran, Krecek, Temanggung, 9 Maret 2023).

Dikontekstualkan dalam alur prosesi tradisi *nyadran kali*, nilai besar yang dapat dipetik dari tradisi tersebut ialah kebersamaan. Kebersamaan menjadi poin utama dalam menyambung kehidupan di Dusun Krecek. Nilai tersebut telah menempati posisi paling tinggi yang mengatasi segala perbedaan. Sehingga, sudah menjadi hal yang lumrah apabila *nyadran kali* tidak hanya dilakukan oleh umat Buddha saja. Sebab dalam kenyataannya terdapat warga muslim yang tercatat sebagai warga sipil Dusun Krecek, turut andil dalam satu set kegiatan tersebut. Meskipun terhitung kedalam kelompok minoritas, tidak diabaikan kehadirannya dan menyurutkan niatnya untuk berpartisipasi aktif.

Kemudian, dikaji berdasarkan tiga karakteristik tradisi menurut Hobsbawm, maka *nyadran kali* mengandung sebuah nilai yang ditanamkan dan diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Terbukti, Mas Ngasiran selaku pemuda di dusun tersebut rupanya masih menyadari bahwa ada sebuah

nilai besar dalam tradisi *nyadran kali*. Sehingga, hal tersebut mengartikan bahwa sosialisasi nilai-nilai yang menjadi pegangan atau pedoman masyarakat sejak dahulu masih berjalan dengan baik. Dengan kata lain, masih terdapat aktor-aktor layaknya sesepuh dusun yang masih giat untuk mensosialisasikan nilai kebersamaan.

Alhasil, lewat kehadiran nilai kebersamaan pada tradisi, *nyadran kali* menjadi sebuah tradisi yang secara tidak langsung membentuk solidaritas sosial dalam masyarakat. Ditambah lagi, penyelenggaraannya yang dilakukan secara rutin setiap tahun menunjukkan mekanisme kerja tradisi *nyadran kali* sebagai alat yang memperkuat kohesi sosial warga Dusun Krecek. Lantas, nilai dalam tradisi tersebut tidak berhenti dalam menjalankan fungsinya sebagai tali yang mempererat hubungan sosial antar masyarakat. Namun, nilai pada *nyadran kali* menciptakan sebuah komunitas yang erat relasi sosialnya untuk mencapai sebuah tujuan.

> *Nyadran kali itu ya syukuran di sumber mata air. Supaya aman, sumber mata air lestari. Yang dulu itu, nyadran kali untuk merawat mata air. Supaya lancar gitu. Nah, saya ini selama merawat itu, yang saya alami belum pernah kekurangan air, aliran airnya stabil. Nah, dusun-dusun itu pada ribut sama namanya Pamsimas. Bantuan dari negara yang diambil dari mana-mana airnya. Nah, dusun ini tidak seperti Dusun Pakisan. Wah kalau tempat air disitu, sangat mahal. Kalau kemarau, benar-benar kesusahan.* (Sukoyo, Krecek, Temanggung, 9 Maret 2023).

Tujuan sebagaimana yang dimaksud ialah menjaga kelestarian air dengan selalu mengucap syukur. Sebab, lewat bersyukur timbul kesadaran dalam masyarakat untuk merawat dan menggunakan air dengan lebih bijak. Selama ini, air telah berjasa besar bagi penghidupan masyarakat di Dusun Krecek. Mulai dari sumber-sumber mata air, seperti: *Tlogo Joyo, Kenci,*

dan *Dung Glagah* yang digunakan untuk kebutuhan hidup sehari-hari warga hingga sumber mata air berupa *Curug Pertapaan* yang aliran airnya disalurkan menggunakan mesin diesel untuk mengairi pertanian. Dengan demikian, sudah sepantasnya masyarakat mengucap syukur atas anugerah tersebut lewat tradisi *nyadran kali*.

Kemudian daripada itu, berangkat dari uraian di atas, menunjukkan bahwa dalam tradisi *nyadran kali* memuat suasana hati (*moods*) dan motivasi (*motivation*) yang meliputi. Suasana hati termanifestasi lewat nilai kebersamaan yang dihayati oleh masyarakat Dusun Krecek. Sedangkan, motivasi tampak dalam upaya masyarakat menjaga kelestarian sumber mata air lewat sebuah tradisi. Pada hakikatnya, kedua hal tersebut saling mendukung satu sama lain. Hadirnya nilai kebersamaan memunculkan suasana hati yang penuh dengan kedamaian dan kehangatan sehingga terbentuk sebuah komunitas dengan integrasi sosial yang tinggi. Dengan kata lain, suasana hati yang membentuk ikatan kohesi sosial tersebut mendukung kelancaran terselenggaranya *nyadran kali* sebagai upaya masyarakat dalam menjaga kelestarian sumber mata air.

Kenduren & Sesajen: Makna Simbolik Tradisi *Nyadran Kali*

Salah satu wujud konkret masyarakat dalam mengungkapkan rasa syukurnya ialah berbagi pada acara *kenduren* dan *sesajen*. Seperti yang telah diuraikan panjang lebar pada subbab sebelumnya, pada acara *kenduren* masyarakat Dusun Krecek menikmati makanan secara berdampingan dengan bertukar makanan. Mekanisme pertukaran tersebut berbeda antara *kenduren* pertama dengan *kenduren-kenduren* selanjutnya. Namun, intinya mereka memiliki sebuah sistem untuk melakukan pertukaran pangan. Entah dengan membawa rantang bersusun lalu diedarkan ke orang di sebelahnya ataupun penunjukan

secara bergilir bagi tuan rumah untuk menyediakan makanan dan minuman untuk acara *kenduren*.

Apabila, dipikirkan kembali, sepertinya makan tiga kali dalam waktu yang hampir berurutan sangat tidak masuk akal. Karena tentunya dengan porsi makanan yang juga cukup banyak, tidak mungkin apabila mereka makan bersama dua sampai tiga kali hanya karena rasa lapar. Sehingga, sejatinya acara makan berkali-kali tersebut bukan didasari kebutuhan namun lebih kepada "*sarat*" atau formalitas belaka. Kemudian, sebenarnya terdapat maksud atau makna terselubung dibalik acara makan tersebut, yakni: berbagi rezeki. Terutama, pada acara *kenduren* kedua dan ketiga, berbagi menjadi sebuah titik yang krusial. Bagi mereka, setiap individu setelah makan wajib mengambil dan membawa sisa makanan dalam kantong-kantong plastik. Dengan begitu, maka ada anggapan bahwa individu tersebut menerima maksud baik tuan rumah untuk berbagi rezeki. Oleh karenanya, apabila ada yang menolak tidak jarang tuan rumah yang menyediakan makanan akan tersinggung. Karena, individu tersebut dianggap membuang-buang rezeki yang dibagikan.

Sejatinya, makna berbagi tidak lantas berhenti pada acara *kenduren*. Lebih daripada itu, mereka memiliki konsep berbagi yang lebih luas. Mereka tidak hanya berbagi kepada sesama tetapi juga berbagi kepada makhluk halus dan makhluk hidup lainnya lewat *sesajen*.

> *Sesajen itu dari kerelaan hati masyarakat. Bersama-sama menikmati apa yang disajikan gitu. Kalo di agama Buddha itu kan namanya angsung puja. Angsung puja itu meminta sesuatu, jadi memuja makhluk hidup, seperti: kutu, belalang togo, sama makhluk halus yang hidup bersama manusia-manusia disini. Makhluk-makhluk halus yang tidak kelihatan itu, ada dhemit sama danyang. Bedanya itu kalau dhemit benci, sedangkan danyang itu yang melindungi masyarakat* (Sukoyo, Krecek, Temanggung, 9 Maret 2023).

Menurut pengakuan sesepuh dusun tersebut, cara masyarakat memaknai konsep berbagi pada *sesajen* berhubungan dengan ajaran-ajaran Buddha, salah satunya ialah *angsung puja*. Namun, dalam literatur agama Buddha tidak ditemukan satu pun penjelasan yang relevan mengenai ajaran tersebut. Adapun dalam agama Buddha, hal yang berhubungan dengan puja ialah puja bakti. Namun, puja bakti berbeda dengan konsep *angsung puja* pada *sesajen*. Puja bakti adalah kegiatan rutin yang dilakukan oleh pemeluk keagamaan sebagai bentuk ungkapan keyakinan (Acep 2019, 40). Dalam tradisi Theravada, ungkapan keyakinan (*Saddha*) dapat dibacakan ke dalam bahasa Pali, seperti: *paritta* (Ismoyo et al. 2021, 33).

Sehingga, sangat berbeda antara *angsung puja* dengan puja bakti yang ada dalam ajaran Buddha. Namun, tidak menutup kemungkinan bahwa praktik-praktik serupa dapat ditemui apabila dikomparasikan dengan *angsung puja angjung bekti* yang dilakukan oleh masyarakat di Dusun Delen, Desa Tleter, Kecamatan Kaloran, Kabupaten Temanggung, Jawa Tengah. Secara konseptual, praktik tersebut muncul dan diterapkan berdasarkan akulturasi antara agama Buddha dengan kebudayaan Jawa (Abdillah 2021). Dan apabila dilihat dengan lebih seksama, tradisi tersebut memiliki kemiripan dengan *sesajen* pada *nyadran kali* yang mana juga menyajikan *sesajen* di sumber mata air.

Selanjutnya, setelah menyinggung sedikit tentang *sesajen*, ada baiknya untuk dielaborasi mengenai praktik sesajen dalam tradisi *nyadran kali* dan makna-makna dari setiap komplemen yang menyusunnya. Pada dasarnya, kegiatan masyarakat dalam menyajikan *sesajen*, terdapat sedikit perbedaan antara masa kini dengan masa lampau.

> *Sudah sejak saya masih kecil, nyadran kali sudah ada. Itu kan meneruskan dari kakek sejak dulu. Waktu saya kecil itu, kalau nyadran kali langsung di pinggir sungai. Sekiranya, beberapa tahun ini dirubah menjadi satu, di rumah di dusun. Beberapa*

mata air, langsung dijadikan satu, lalu kenduren. (Suyanto, Krecek, Temanggung, 9 Maret 2023).

Berdasarkan uraian di atas, apabila diukur berdasarkan umur dari Mbah Sukoyo, berarti sekitar tahun 1964 ke atas, *nyadran kali* mengalami sedikit perubahan dengan beberapa tahun terakhir. Pada zaman dahulu, *sesajen* disiapkan dan didoakan langsung di sungai. Sedangkan, pada masa kini sesepuh dusun membakar kemenyan dan mendoakan sesajen tersebut dari rumah. Baru setelahnya, *sesajen* yang sudah didoakan dibawa untuk diletakkan di tiap-tiap sumber mata air. Terkhusus, sumber mata air *Tlogo Joyo* dan *Kenci*, sesajen diletakkan di bawa arca dewi Tara dan Dewi Sri.

Kemudian, dalam *sesajen* tersebut terdapat banyak sekali aneka warna hal yang dihidangkan. Sehingga, sebenarnya sesajen di sini menjadi *model of* sekaligus *model for* dalam tradisi *nyadran kali*. *Model of* dilihat dalam konteks mana *sesajen* memberikan simbol yang melambangkan makna-makna secara positif kehidupan masyarakat Dusun Krecek. Sedangkan, *model for* ditinjau dalam perspektif *sesajen* menempatkan dirinya sebagai bagian yang menjadi semacam petunjuk atau instruksi dalam bertindak untuk mencapai hal-hal positif tersebut. Oleh karena itu, untuk memahami lebih dalam, berikut akan diuraikan satu per satu beserta makna-maknanya (wawancara dengan Sukoyo, Krecek, Temanggung, 9 Maret 2023):

- Daun Pisang. Setiap makanan ataupun bunga disajikan di atas daun pisang. Daun pisang dipercayai oleh masyarakat sebagai *tulak* atau benda yang dapat menolak bala.
- Nasi. Nasi disajikan dengan dibuat segi seperti kerucut. Maksud dari nasi berbentuk kerucut tersebut adalah sebagai *kajat* atau ujub doa masyarakat. Ujub doa yang mereka panjatkan ialah mengucap syukur atas limpahan air yang telah diberikan.

- Perkedel. Perkedel yang dibuat dari olahan kentang juga memiliki maknanya sendiri. Perkedel dalam istilah Jawa ialah *golong gumilik* yang berarti bahwa setiap masyarakat memiliki pemikiran yang beraneka ragam. Berbagai pikiran harus disatukan dan kesatuan tersebut oleh masyarakat disimbolkan dengan perkedel.
- Ayam. Umumnya, *sesajen* selalu menggunakan ayam *ingkung*. Akan tetapi, pada *nyadran kali*, *sesajen* yang disajikan tidak harus ayam *ingkung*. Melainkan bisa potongan bagian-bagian pada ayam, entah itu kepala, dada, paha, ataupun sayap. Sebab, terdapat kepercayaan bahwa masyarakat halus menyukai atau memakan ayam. Sehingga, ayam menjadi hal yang wajib pula untuk disajikan.
- Mie dan Buncis. Untuk kedua makanan tersebut tidak memiliki arti tersendiri. Hanya dipercayai bahwa mie dan sayur buncis menjadi lauk pauk pelengkap. Maknanya ialah menambah ataupun melengkapi *kajat* pada nasi.
- Bunga Mawar Merah-Putih, *Kenongo*, *Kantil*. Ketiga jenis bunga tersebut merupakan representasi dari *sekar telon* atau bunga telon yang dipercayai oleh masyarakat sebagai sebuah sarana untuk menyampaikan doa-doa atau *panyuwunan*.

Arca: Sebagai Unjuk Identitas Dusun Buddhis

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, setiap *sesajen* diletakkan di tiap-tiap sumber mata air, terutama pada sumber mata air *Tlogo Joyo* dan *Kenci* sesajen diletakkan di bawah arca Dewi Tara atau arca Dewi Sri yang menaunginya. Namun, di Dusun Krecek tidak hanya terdapat kedua arca tersebut melainkan juga terdapat sebuah arca Buddha. Sejatinya, arca-arca tersebut tidak hanya mengandung dimensi spiritual untuk sarana memuja Dewi Tara, Dewi Sri dan Buddha. Lebih dari itu, arca tersebut merupakan bentuk legitimasi Dusun Krecek sebagai Dusun Buddhis. Dalam hal ini, legitimasi tidak dalam

arti yang peyoratif. Melainkan, legitimasi lebih merujuk pada cara masyarakat setempat menunjukkan identitasnya sebagai bagian dari umat Buddha.

Oleh karena itu, walaupun arca Dewi Tara di sumber mata air *Tlogo Joyo* dan arca *Dewi Sri* di sumber mata air *Kenci* yang hanya diberikan *sesajen* dalam tradisi *nyadran kali*, tidak mengurangi esensi kehadiran arca Dewi Tara dan Buddha yang ada di dusun tersebut. Secara teknis, alasan dibalik terdapat arca Dewi Tara dan Buddha yang tidak diberikan *sesajen* karena letak dari kedua arca tersebut tidak berada di lokasi sumber mata air. Faktanya, pada sumber mata air *Dung Glagah* dan *Curug* Pertapaan tidak ditemukan arca di atasnya. Sehingga, sebuah konsekuensi logis bila tidak diberikan *sesajen* pada kedua arca tersebut, karena fokus pemberian *sesajen* pada tradisi *nyadran kali* ialah di sumber-sumber mata airnya.

Di samping itu, berangkat dengan pemahaman bahwa arca dibangun atas dasar legitimasi untuk menampilkan sebuah identitas Dusun Krecek sebagai Dusun Buddhis, mengindikasikan bahwa sebenarnya kelompok masyarakat tersebut pernah atau sedang berada dalam proses mencari sebuah arti (*problem of meaning*). Hal tersebut dapat diverifikasi lewat sudut pandang historis perkembangan dinamika agama di Kecamatan Kaloran pada tahun 1960an. Pada masa itu, terjadi ketegangan politik di tingkat nasional. Rupanya, tensi politik di kancah nasional tersebut sedikit banyak telah mempengaruhi gelora politik lokal. Sehingga, perlahan politik lokal berkecamuk dan mulai memasuki ranah keagamaan. Kehidupan agama yang tidak lagi berbasis spiritual tetapi lebih kepada politik menyebabkan masyarakat kehilangan arti dalam hidup suatu keagamaan dan berujung pada pencarian identitas baru.

Ketika itu, memang muncul ketakutan di antara masyarakat. Sebisa mungkin mereka harus menjaga identitasnya agar jangan sampai divonis tidak beragama. Sebab, vonis tersebut dapat mengancam keselamatan nyawa individu. Ditambah lagi,

dengan bangkitnya kembali kepercayaan lokal terhadap ramalan *Jongko Joyoboyo*, mendorong sejumlah kelompok masyarakat berpindah ke agama Buddha sebagai langkah strategis untuk menyelamatkan diri dari politik agama. Akhirnya, berkaca pada kondisi tersebut, dipahami bahwa keputusan pengambilan agama Buddha sebagai identitas pada saat itu semata-mata hanya untuk lari menyelamatkan diri dari kekacauan politik yang terjadi di tahun 1965-1966 (Putro 2012, 116-135).

Melalui pengalaman masa lalu yang traumatis, membawa sebuah efek domino bagi kehidupan masyarakat di Dusun Krecek. Hal tersebut tampak dalam upaya masyarakat untuk mempertahankan identitas Buddhisnya dengan membangun berbagai arca. Namun, di sisi lain tidak dapat dipungkiri bahwa konsensus yang terjadi di masa lalu mempengaruhi perkembangan Buddha di Dusun Krecek saat ini. Seperti halnya pada masa kini, berkaca dari uraian-uraian sebelumnya, terdapat sedikit kerancuan dalam identitas Buddha yang dianut, seperti: munculnya praktik *angsung puja* yang telah dijelaskan sebelumnya.

Di samping itu, hal yang patut dipertanyakan pula ialah keberadaan arca Dewi Tara dan Dewi Sri. Harus diakui problem ini cukup membingungkan pada tataran konseptual. Karena, bila mengacu bahwa aliran Buddha yang berkembang adalah Buddha Theravada. Maka, seharusnya dalam aliran tersebut kurang mengenal pemujaan terhadap Dewi Tara. Pada kebanyakan kasus, Dewi Tara dimuliakan dalam Buddha Tantrayana Tibet (Syukur 2009, 11). Sehingga, pembangunan arca Dewi Tara menjadi poin krusial yang memerlukan pengkajian lebih lanjut. Kemudian, berkaitan dengan Dewi Sri, sebenarnya Dewi Sri dalam konteks kepercayaan lokal yang berkembang di Jawa Tengah lebih mengarah kepada epos Sri Sedana yang akarnya lebih erat dengan budaya Jawa (Nastiti 2020, 5). Sehingga, lewat sejumlah penjelasan tersebut dapat dimengerti bilamana perkembangan Buddha di Dusun Krecek tidak lepas

dari perpaduan dengan budaya Jawa dan aliran-aliran Buddha lainnya yang berkembang bersamaan dengan kekacauan politik agama yang mencakup wilayah tersebut.

Dhammapada: Aplikasi Tradisi *Nyadran Kali*

Selepas pembicaraan panjang mengenai seluk beluk tradisi *nyadran kali* dan makna pada atribut-atributnya, kini coba digeser sedikit untuk melihat tindakan teknis dalam tradisi tersebut yang berkaitan langsung dengan ajaran-ajaran Buddha. Sudut pandang yang dibangun pada saat melihat suatu hal dalam sudut pandang agama tentunya memerlukan perspektif religius (*religious perspective*). Perspektif religius melihat sebuah aktivitas yang dilakukan dari sisi penghayatan sebuah spiritualitas. Kebanyakan, aktivitas-aktivitas seperti membersihkan saluran mata air dan membangun kolam beserta menebar benih ikan dinilai terlalu teknis, sehingga sulit untuk melihat sisi lain daripadanya. Oleh karena itu, pada bahasan ini akan dikupas mekanisme aktivitas dalam tradisi *nyadran kali*, baik yang disadari ataupun tidak telah mengimplementasikan ajaran Buddha.

Salah satu ajaran Buddha yang berkaitan dengan aktivitas teknis masyarakat Dusun Krecek, tertuang dalam *Dhammapada Khuddaka Nikaya* yang termaktub dalam syair 49. Syair tersebut kurang lebih mengajarkan kepada setiap manusia untuk peduli terhadap lingkungan. Setiap hal yang ada di dunia ini sifatnya terbatas, begitu pula dengan sumber-sumber daya alam yang ada. Sehingga, manusia tidak boleh hanya mengeksploitasi untuk menikmatinya. Namun, harus juga berperan dalam merawat supaya kontinuitas ketersediaan sumber daya tersebut tetap terjaga. Oleh karenanya, setiap manusia diwajibkan untuk tidak hanya menikmati sesuatu yang telah disediakan oleh alam padanya namun mampu memberikan timbal balik daripadanya (Mugiyo 2020, 48).

Dalam konteks kehidupan masyarakat Dusun Krecek, setiap hari manusia telah menggunakan air untuk berbagai keperluan hidupnya. Maka, sudah sepantasnya manusia merawat setiap sumber mata air tersebut agar debit dan volume air yang mengalir tetap terjaga. Sehingga, air bersih dapat mengalir lancar ke kanal-kanal rumah warga dan lahan-lahan pertaniannya. Salah satu upaya konkret yang telah dilakukan oleh masyarakat setempat ialah selalu membersihkan saluran mata air untuk memulai rangkaian tradisi *nyadran kali*.

Di samping itu, masyarakat tidak hanya menjaga mata air supaya dapat memanfaatkannya kembali. Namun, masyarakat Dusun Krecek melakukan suatu upaya timbal balik dengan alam lewat membangun kolam dan menebarkan benih-benih ikan agar tumbuh. Mereka mencoba melakukan upaya timbal balik tersebut dengan menciptakan ekosistem-ekosistem baru untuk memberikan ruang kehidupan bagi makhluk-makhluk hidup yang lain. Sehingga, terbentuk hubungan resiprositas antara manusia dengan alam.

Diskusi Teoritis

Seperti yang telah disinggung di bagian awal, penelitian ini menggunakan dua teori, yakni: teori Erick Hobsbawm "*the invention of tradition*" dan Clifford Geertz "*religion as a cultural system*". Masing-masing dari kedua teori tersebut menjadi pisau untuk mengupas secara sistematis seluk-beluk tradisi *nyadran kali*. Dengan begitu, diharapkan kedua teori yang diaplikasikan mampu menangkap realitas dalam tradisi *nyadran kali*. Kemudian, untuk dapat memahami mekanisme kerja dari teori-teori yang digunakan, maka perlu diuraikan teori-teori tersebut sebagai berikut:

Nyadran Kali sebagai The Invention of Tradition

Pertama-tama, pendekatan teori Hobsbawm "*The invention of tradition*" diaplikasikan untuk memberikan pemahaman atau gambaran dasar mengenai tradisi *nyadran kali*. Pada dasarnya, teori yang dicetuskannya berfungsi untuk menjelaskan faktor-faktor atau pertimbangan dibalik eksistensi sebuah tradisi. Menurut Hobsbawm, tradisi ialah seperangkat aktivitas dan nilai yang diturunkan secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi lain (Post 1996, 91).

Baginya, terdapat karakteristik tertentu bagi suatu hal untuk dapat disebut sebagai tradisi. Dengan prasyarat-prasyarat atau karakteristik yang muncul pada seluruh bentuk tradisi, membantu melihat kerangka fungsi dan tujuan dari dilangsungkannya sebuah tradisi. Pada kesempatan ini, karakteristik tersebut sangat membantu untuk memetakan tujuan dan fungsi diselenggarakannya tradisi *nyadran kali* bagi kelangsungan hidup masyarakat di Dusun Krecek.

Secara umum, Hobsbawm menjelaskan karakteristik sebuah tradisi kedalam tiga poin, yakni: (1) Membangun atau melambangkan kohesi sosial atau keanggotaan kelompok, komunitas nyata atau buatan, (2) Membangun atau melegitimasi institusi, status, atau hubungan otoritas, dan (3) Membentuk suatu tujuan utamanya adalah sosialisasi, penanaman kepercayaan, sistem nilai, dan konvensi perilaku (Hobsbawm & Ranger 2012, 9).

Pada poin pertama ia ingin menjelaskan bahwasanya kehadiran sebuah tradisi tidak dapat dilepaskan dari kebermanfaatannya dalam membentuk solidaritas sosial atau menandakan ikatan kohesi sosial antara suatu anggota atau kelompok masyarakat di suatu wilayah. Sehingga, tradisi secara tidak langsung merupakan aktivitas yang mana dapat mengumpulkan setiap individu dalam sebuah kelompok besar untuk melangsungkan suatu hal secara bersama. Melalui

aktivitas bersama yang dilakukan secara berkala, perlahan dengan sendirinya akan mempererat relasi antar individu dalam sebuah masyarakat.

Selanjutnya, legitimasi pada poin kedua tidak berarti peyoratif sebagaimana yang secara mentah-mentah dipahami. Legitimasi di sini lebih dimaksudkan sebagai sebuah sarana yang memberikan label atau identitas bagi sebuah kelompok. Sehingga, kehadiran dari tradisi menjadi alat yang memberikan otoritas bagi sebuah kelompok untuk membedakan dirinya dengan komunitas lainnya. Dengan kata lain, kehadiran dari tradisi dan atribut-atribut yang terikat di dalamnya mampu mencirikan suatu masyarakat (Post 1996, 93).

Poin terakhir mengindikasikan adanya proses sosialisasi dalam tradisi yang berguna untuk mengenalkan sekaligus menanamkan sebuah kepercayaan, sistem nilai, dan wujud perilaku yang dihayati oleh sebuah masyarakat. Keberlangsungan sebuah tradisi ditentukan dari bagaimana suatu nilai dapat diwariskan dan dipertahankan dari generasi ke generasi. Oleh karenanya, penanaman ketiga elemen dasar tradisi yang telah terbungkus dalam tradisi penting untuk disosialisasikan. Agar kelak nilai-nilai yang ada tidak luntur dan dapat menjadi fondasi bagi keberlanjutan sebuah tradisi.

Nyadran Kali Sebagai Sistem Budaya

Setelah mengetahui karakteristik atau komponen dasar yang terdapat pada tradisi secara keseluruhan, diperlukan teori lain untuk semakin memperluas pembahasan. Pada hakikatnya, Hobsbawm hanya memberikan penjelasan pada tataran permukaan mengenai tradisi *nyadran kali*. Oleh karena itu, untuk menyelami lebih dalam tradisi *nyadran kali* perlu menggunakan teori Clifford Geertz, yakni "*religion as a cultural system*". Teori tersebut berfungsi untuk menjelaskan mengenai makna dibalik tradisi *nyadran kali* secara komprehensif. Sebab, *nyadran kali*

dapat dikatakan merupakan suatu tradisi yang kaya akan simbol-simbol rumit yang mana hal itu coba diangkat atau ditunjukkan secara tidak langsung dari setiap peristiwa demi peristiwa (*series of events*) yang terjadi dalam tradisi tersebut. Dengan demikian, lewat bantuan penguraian secara rinci oleh teori ini dapat membantu dalam hal menyusun dan menganalisis elemen yang ada untuk melihat keterkaitannya dengan ajaran Buddha.

Ditinjau dari sudut pandang Geertz, tradisi merupakan bagian atau sistem kultur dalam agama (Geertz 1973, 114-118). Sehingga, membuka jubah agama sama dengan melucuti setiap seluk-beluk tradisi. Selanjutnya, ia memberikan penjelasan agama kedalam sebuah definisi yang singkat, padat dan jelas. Bagi Geertz, agama adalah:

(1) Sebuah sistem simbol yang berfungsi untuk (2) Membangun suasana hati dan motivasi yang kuat, meresap, dan tahan lama dalam diri manusia dengan (3) Merumuskan konsepsi-konsepsi tentang tatanan eksistensi yang umum dan (4) Mengenakan konsepsi-konsepsi ini dengan aura faktualitas sedemikian rupa sehingga (5) Suasana hati dan motivasi tersebut tampak secara unik realistis (Geertz 1973, 90).

Diketahui, pada poin pertama agama dipahami sebagai kumpulan simbol sakral yang memuat sebuah penjelasan akan makna-makna dibaliknya. Di sini simbol perlu dipahami sebagai sebuah objek, perilaku, peristiwa, kualitas, atau hubungan yang menjadi media untuk mengaktualisasikan sebuah konsep (Geertz 1973, 91). Sehingga, simbol menyintesiskan dua hal, yakni: etos (*ethos*) dan pandangan dunia (*worldview*) (Schilbrack 2005, 432).

Etos adalah sebuah nada, karakter, moral, dan kualitas dari perilaku individu yang menunjukkan penghayatan terhadap sebuah nilai yang dipercayainya (Munson 1986, 20). Sedangkan, pandangan dunia adalah gagasan atau ide komprehensif mengenai suatu hal (Geertz 1973, 89). Sehingga, dapat dipahami

bahwa simbol menyediakan sebuah model bagi agama mengenai sesuatu kondisi ideal yang ingin dicapai (*model of*) dan model instruksi untuk meraih suatu hal yang hendak dituju (*model for*).

Kemudian, pada poin kedua ingin mengelaborasi soal pentingnya untuk digali mengenai suasana hati (*moods*) dan motivasi (*motivation*) dalam bentuk simbol yang dibungkus oleh agama. Dalam hal ini, suasana hati dan motivasi dibedakan berdasarkan tujuan akhirnya. Apabila, merujuk ke suasana hati maka tolak ukur suatu hal bermakna atau tidak didasarkan pada kondisi aktual individu. Sedangkan, motivasi baru dinilai berarti bagi individu ketika tercapainya sebuah tujuan yang diinginkan (Geertz 1973, 97).

Dengan kata lain, Geertz ingin menunjukkan bilamana dalam sebuah tradisi terdapat suasana hati dan motivasi yang dibentuk untuk membuat suatu hal menjadi bermakna bagi individu yang terlibat di dalamnya. Di satu sisi, motivasi memberikan arah bagi individu untuk mencapai suatu tujuan dan di sisi lain suasana hati memberikan dukungan untuk mampu bertahan dalam meraih tujuan.

Ketiga, poin yang tidak kalah penting adalah "*formulating conception of a general order of existence*". Dalam poin ini, ingin ditunjukkan bahwa penting bagi sebuah agama untuk memformulasikan semacam konsep mengenai suatu hal yang mungkin sulit dipahami oleh manusia secara rasional, seperti: penderitaan, ketidakadilan, dan berbagai hal lainnya. Geertz memposisikan manusia dalam sebuah kondisi "*the problem of meaning*" (Geertz 1973, 103-104). Maksudnya, manusia di dalam dirinya berada dalam fase mencari suatu arti akan kondisi-kondisi yang sedang menempanya. Tanpa arti, manusia berada dalam kondisi kebingungan tanpa arah (*chaos*) yang menggiring pada sifat pasif akan kehidupan.

Kemudian daripada itu, poin keempat menggarisbawahi kembali persoalan "*the problem of meaning*". Akan tetapi, konteks

yang dirujuk pada poin ini ialah bukan pada pencarian arti. Menurut Talal Asad, Geertz lebih menyoroti pada fenomena "*the problem of meaning*" sebagai awal dari apa yang disebutnya sebagai "*the problem of belief*" (Asad 1983, 247). Ia beranggapan bahwa dari perjalanan individu mencari arti, ia akan digiring menuju sebuah realitas ultim atau supranatural, seperti: Tuhan, Setan, Roh, dan hal sejenisnya (Geertz 1973, 109). Karena bentuk realitas-realitas tersebut dinilai dapat memberikan arti bagi individu sebagaimana yang disampaikan pada poin ketiga.

Berangkat dari pemahaman diatas, lewat kehadiran realitas ultim atau supranatural pada perjalanan individu dalam mencari arti, memunculkan sebuah perspektif, yakni perspektif religius (*religious perspectives*). Perspektif tersebut pada kalimat poin keempat dijelaskan lewat dua kata kunci, yaitu: "*clothes*" dan "*aura*". Dua kata tersebut mengartikan bahwa dalam selubung religi, jarang bagi seorang individu digerakkan untuk membangun pola berpikir kritis terhadap ajaran yang dianutnya.

Sebaliknya, ajaran atau agama-agama tersebut membangun individu untuk mempercayai suatu kebenaran tanpa perlu mempertanyakannya (Schilbrack 2005, 431). Sehingga, seakan-akan realitas ultim, seperti: Tuhan telah mengklaim kebenaran atas nama individu-individu yang mempercayainya. Di samping itu, Geertz juga menyajikan perspektif lain untuk memperbandingkan perbedaan sudut pandang dengan perspektif religius. Perspektif tersebut, antara lain: perspektif akal sehat (*common-sense perspective*), perspektif saintifik (*scientific perspective*), dan perspektif estetik (*aesthetic perspective*) (Geertz 1973, 112).

Terakhir, poin kelima hanya merangkum beberapa poin sebelumnya dengan menempatkan individu dalam dimensi subjektifnya. Kalimat "*moods and motivation seem uniquely realistic*" memberikan pertanda dimana suasana hati dan motivasi yang dibangun oleh agama memberikan kebebasan bagi individu untuk memaknainya secara berbeda. Oleh karena itu, sejatinya

poin ini menjadi petunjuk bahwa dalam sebuah agama terdapat kekayaan disposisi batin dari masing-masing individu (Geertz 1973, 119). Sehingga, dikontekstualkan dalam tradisi, dengan adanya subjektivitas, maka setiap individu memperkaya makna yang menjadi napas atau pendukung keberlanjutan dari sebuah tradisi.

Kesimpulan

Dusun Krecek yang notabenenya dikenal dengan identitasnya sebagai dusun Buddhis memiliki berbagai macam bentuk tradisi. Salah satu tradisi yang terdapat di dusun tersebut ialah *nyadran kali*. Dipandang dari sisi luarnya saja, *nyadran kali* terkesan sebagai sebuah tradisi yang sangat sederhana dibandingkan tradisi-tradisi lainnya. Namun, kesederhanaan tersebut ternyata memiliki pengaruh yang begitu besar bagi masyarakat. Segala atribut-atribut yang melengkapi dan aktivitasnya diwarnai dengan berbagai konsep, fungsi, tujuan, dan makna yang mendalam bagi kehidupan masyarakat di Dusun Krecek.

Bagaimanapun juga, harus diakui bahwa kehadiran dari tradisi *nyadran kali* memberikan peran yang begitu besar dalam membina kebersamaan dalam hidup bermasyarakat. Sehingga, di kemudian waktu, kebersamaan tersebut jadi mesin pendorong masyarakat dalam mencapai tujuan-tujuan yang ingin dicapainya. Tujuan yang dimuat dalam tradisi *nyadran kali* ialah merawat kelestarian air dengan membangun sikap bersyukur yang secara tidak langsung menjadi mekanisme kerja dalam membangun kesadaran untuk merawat keberlangsungan sumber daya air di Dusun Krecek. Kemudian daripada itu, cara masyarakat bersyukur dengan berbagi pada *kenduren* dan *sesajen* beserta aktivitas teknis lainnya menunjukkan adanya pengaruh dari ajaran-ajaran Buddha. Walaupun, tidak dapat dinafikan terdapat percampuran dari paham-paham lain di luar Buddhis

yang memunculkan pelbagai tanda tanya dalam konteks konseptual.

Terakhir, terlepas dari segala kerancuan dan kebingungan konsepsi dalam tataran akademis yang ada pada tradisi *nyadran kali*, tradisi ini setidaknya mampu membawa perubahan kehidupan masyarakat ke arah yang lebih positif. Oleh karena itu, sudah selayaknya kehidupan masyarakat di Dusun Krecek dijadikan prototipe bagi kehidupan masyarakat-masyarakat di daerah lain. Tradisi-tradisi dan nilai-nilai lokal perlu direvitalisasi guna membangkitkan suasana kehidupan yang khas Nusantara. Setiap perbedaan-perbedaan dan perubahan tidak dapat disangkal dan semestinya tidak selalu harus dihindari.

Akan tetapi, setiap perbedaan tersebut harus diakomodasi sedemikian rupa agar menciptakan suatu arah menuju kualitas hidup yang lebih baik. Seperti halnya dalam *nyadran kali*, seiring berjalannya waktu selalu menyesuaikan diri dengan kondisi setempat. Sebab, pada hakikatnya kebudayaan menawarkan ruang yang begitu lebar untuk menciptakan berbagai formasi-formasi baru. Jadi, masyarakat di daerah lain dapat mencontoh masyarakat Dusun Krecek dalam mengompilasikan segala perbedaan dan perubahan dengan cara-cara budaya, demi kebaikan bersama.

Daftar Pustaka

Abdillah, E. (2021). *Warga Delen Temanggung Gelar Tradisi Angsung Puja Bakti Dewi Sri, Jaga Mata Air dan Ungkapan Rasa Syukur*. https://kabarwonosobo.pikiran-rakyat.com/budaya/pr-1561774854/warga-delen-temanggung-gelar-tradisi-angsung-puja-bakti-dewi-sri-jaga-mata-air-dan-ungkapan-rasa-syukur

Acep, L. (2019). "Kecerdasan Spiritual Dan Puja Bakti." *Dhammavicaya: Jurnal Pengkajian Dhamma*, 2 (2), 40–50.

Al Aliyah, A., Abadi, T. W., & Dharma, F. A. (2020). "Rite Communication in The Nyadran Tradition in Sidoarjo." *Kanal: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 9 (1), 22–27.

Asad, T. (1983). "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz." *Man*, 18 (2), 237–259.

Dewi, M. P. (2021). "Budaya Organisasi Dhammasekha Saddhapala Jaya sebagai Lembaga Pendidikan Nonformal Agama Buddha." *Cendekia: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran*, 15 (1), 145–161.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation Of Cultures*. Basic Books.

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (2012). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.

Ismoyo, T., Rapiadi, R., & Susanto, S. (2021). "Peran Majelis Buddhayana Indonesia (MBI) terhadap Penanaman Nilai Intersektarian pada Masyarakat Buddha di Lampung." *Jurnal Pendidikan Buddha Dan Isu Sosial Kontemporer (JPBISK)*, 3 (1), 31–41.

Mugiyo, M. (2020). "Nyadran Kali dalam Perspektif Buddhisme (Studi Kasus Pada Masyarakat Umat Buddha di Desa Kalimanggis, Kaloran, Kabupaten Temanggung)." *Sabbhata Yatra: Jurnal Pariwisata Dan Budaya*, 1 (1), 45–59.

Mumfangati, T. (2007). "Tradisi Ziarah Makam Leluhur pada Masyarakat Jawa." *Jantra: Jurnal Sejarah Dan Budaya*, 2 (3), 152–159.

Munson, H. (1986). "Geertz on Religion: The Theory and the Practice." *Religion*, 16 (1), 19–32.

Mustikowati, D. A., Pianto, H. A., & Martini, M. (2022). "Panjang Ilang dalam Tinjauan Historis Tradisi Bersih Desa Bubakan Tahun 2015-2020." *Baksooka: Jurnal Penelitian Ilmu Sejarah, Sosial Dan Budaya*, 1 (2), 138–148.

Nastiti, T. S. (2020). "Dewi Sri dalam Kepercayaan Masyarakat Indonesia." *Tumotowa*, 3 (1), 1–12.

Ngasiran. (2019). Melihat Dusun Buddhis, Krecek. *BuddhaZine*. https://buddhazine.com/melihat-dusun-buddhis-krecek/

Post, P. (1996). "Rituals and the Function of the Past: Rereading Eric Hobsbawm." *Journal of Ritual Studies*, 10 (2), 85–107.

Prahara, E. Y., Waris, W., & Saputro, E. (2022). "Tradisi Longkangan Sebagai Konvensi Budaya Lokal dan Agama Islam di Desa Binade Kecamatan Ngrayun Kabupaten Ponorogo." *Ma'alim: Jurnal Pendidikan Islam*, 3 (2), 155–174.

Prasetyo, A. (2013). "Pluralitas Agama Dalam Keluarga Jawa." *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture*, 5 (1), 65–73.

Purwaningsih, E., Suwarno, S., & Fibiona, I. (2016). *Kearifan Lokal dalam Tradisi Nyadran Masyarakat Sekitar Situs Liangan*. Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Yogyakarta.

Putro, Z. A. E. (2012). *Berpeluh Berselaras: Buddhis-Muslim Meniti Harmoni*. Indonesia' Centre of Asian Studies.

Schilbrack, K. (2005). "Religion, models of, and reality: Are we through with Geertz?" *Journal of the American Academy of Religion*, 73 (2), 429–452.

Sunyoto, S. (2018). "Tradisi Bersih Kali (Studi Nilai Budaya dan Potensinya Sebagai Sumber Pembelajaran IPS SD)." *Jurnal Studi Sosial*, 3 (2), 80-89.

Syukur, A. (2009). *Kebangkitan agama Buddha: Analisis historis tentang latar belakang kebangkitan agama Buddha di Indonesia*. Gunung Djati Press.

Wijaya, H. (2018). *Analisis Data Kualitatif Model Spradley (Etnografi)*. Sekolah Tinggi Theologia Jaffray.

NUSANTARA NI INSTITUTE

BAB 7

Relasi Gerakan Pentakostal dan Adat di Indonesia

Junifrius Gultom

Pendahuluan

Sewaktu Sumanto Al Qurtuby, co-editor buku ini, mengajak saya untuk ikut menulis relasi agama dan adat dari perspektif pentakostal[1], penulis tentu senang sekaligus tertantang. Senang karena ini satu-satunya buku yang membahas hubungan antara agama dan adat di Indonesia dimana perspektif pentakostal dilibatkan. Itu artinya, ada "suara lain," dari Kekristenan pentakostal yang dulu dikenal eksklusif dan anti terhadap urusan duniawi, termasuk terkait relasi dengan adat-istiadat. Tertantang, karena untuk konteks Indonesia, karya akademik yang mendiskusikan secara ilmiah mengenai pentakostal dan adat masih sangat langka lantaran minimnya ahli atau spesialis di bidang studi ini.

Perspektif pentakostal terkait isu relasi agama dan adat-istiadat sangat strategis karena gerakan pentakostal telah menjadi kekuatan ketiga di dunia setelah Protestan dan

1. Di paper ini, penulis mengikuti Amos Yong yang menuliskan pentekostal dengan "p" huruf kecil untuk memaksudkan ia adalah keluarga besar dari pentakostal klasik, karismatik (neo-pentakostal), neo-karismatik, dan *free/independent churches* termasuk di dalamnya gereja-gereja yang berwajah pos-denominasional.

Katolik (Newbigin 1953, 30; Synan 1975, 215), dengan pengikut 667.216.000 juta jiwa. Pada tahun 2025, jumlah pengikut pentakostal diperkirakan mencapai 703.639.000, dan tahun 2050 berjumlah 1.031.500.000 (Johnson & Zurlo 2022). Sejak lahir tahun 1900 (di Indonesia mulai tahun 1921), pengikut gerakan pentakostal meningkat sekitar 20 juta per tahun. Adapun jumlah pengikut pentakostal di Indonesia diperkirakan sekitar 10 juta. Jumlah pengikut pentakostal terus meningkat hingga hari ini di tengah-tengah penurunan drastis Kekristenan di gereja-gereja non-pentakostal, terutamadi negara-negara Barat (Aritonang 1995, 166).

Pertumbuhan gerakan pentakostal ini menjadi faktor penyebab utama pergeseran pusat gravitasi Kekristenan dari Barat ke Global South (Asia, Afrika dan Amerika Latin). Menurut mantan direktur Pusat Studi dan Penelitian Pentakostal Global di Birmigham University, sekitar 80% dari pentakostalisme di seluruh dunia berada di luar Amerika Utara dan Eropa (Anderson 2002, 20). Dengan demikian, tidak ada satupun pembicaraan mengenai Kekristenan dan misi pada abad initanpa melibatkan pembicaraan mengenai gerakan pentakostal, dan pentingnya perspektif pentakostal untuk isu-isu teologi dan kemasyarakatan di seluruh dunia. Seorang profesor agama dari Harvard University, Harvey Cox, lebih dari 15 tahun silam, telah melakukan penelitian di empat benua selama lima tahun mengenai gerakan pentakostal yang pertumbuhannya masif ini (Cox 1995).

Omenyo mengatakan bahwa pentakostalisme telah menjadi norma bagi Kekristenan di Afrika (Omenyo 2002, 306). Sifat teologi dan spiritualitasnya yang fleksibel dan dinamis membuat gerakan pentakostal mampu untuk berdialog dengan banyak tradisi. Peter D. Neumann berkata, "Orang-orang pentakostal lebih percaya diri untuk terlibat dengan tradisi Kekristenan yang lebih luas—yang mendemonstrasikan kualitas-kualitas yang lebih dewasa, yakin bahwa mereka mempunyai sesuatu yang unik untuk dipersembahkan" (Neumann 2012, 170).

Ada tiga isu mendasar yang akan dikaji di tulisan ini. Pertama, teologi dan spiritualitas pentakostal secara global sebagai basis normatif terutama berkaitan dengan masalah adat. Kedua, pluralitas perjumpaan orang-orang pentakostal di Indonesia dengan adat-istiadat. Ketiga, beberapa sampel survei opini dan pendapat dari beberapa pimpinan sinode dari representasi denominasi pentakostal di Indonesia terkait sikap teologis dan pastoral sinode mereka. Adapun sampel yang diambil adalah tujuh sinode dengan pertimbangan perbedaan varian. Misalnya, jumlah pengikut terbesar, sinode yang sistem pemerintahan gerejanya hibrida (pentakostal-presbiterian), sinode yang usianya tertua, sinode yang berpusat di Jawa dan luar Jawa, serta sinode yang fundamentalis (baca, anti adat). Pertimbangan ini untuk memberikan gambaran aktual terkini dan bagaimana rentang sikap teologis dan pastoral terkait isu adat-istiadat. Selain digali dari sejumlah literatur akademik, tulisan ini juga didasarkan pada hasil survei dan wawancara dengan sejumlah tokoh pentakostal otoritatif di Indonesia.

Pentakostalisme: Sejarah dan Teologi

Sejarah Pentakostal sebagai Gerakan Subversif terhadap Realitas Sosial-Budaya

Tidaklah pada tempatnya untuk membahas detail sejarah, teologi dan spiritualitas pentakostal di sini. Namun, secara ringkas diutarakan untuk memberi informasi bagaimana kelahirannya, teologi dan spiritualitas gerakan pentakostal mempunyai pengaruh sikap terhadap adat-istiadat. Gerakan pentakostal lahir pada tahun 1890an akhir atau menjelang tahun 1900berkat munculnya sebuah fenomena berbahasa lidah dan pembaptisan Roh Kudus seperti pada Kisah Rasul 2 di beberapa daerah di Afrika, Karibia, India (misalnya di organisasi Mukti Mission), Pyongyang, China dan berbagai tempat lainnya. Selama beberapa dekade, sejarah pentakostal selalu diasumsikan

sebagai karya para pendeta kulit putih seperti Chales F. Parham, John G. Lake, George Berg, atau William Burton.

Tanpa mengesampingkan peran mereka dalam sejarah pentakostal, namun hal ini telah menutupi fakta tentang peran-peran para misionaris dan pendeta kulit hitam di dalam membawa "api pentakosta" ke seluruh dunia. Para sarjana Barat telah melestarikan hagiografi ini. Hal ini ditengarai oleh sejumlah faktor sosio-politis di Barat seperti masalah isu rasisme, perbudakan, dan diskriminasi atas warga kulit hitam, selain kolonialisme.

Faktor lain yang menyebabkan distorsi sejarah ini berkaitan dengan sumber-sumber dokumenter. Tulisan mengenai sejarah pentakostal awal di luar dunia Barat seluruhnya bergantung pada surat-surat, laporan-laporan, dan jurnal-jurnal dari orang-orang pentakostal Barat dan para misionarisnya. Dokumen-dokumen ini biasanya dimasukkan untuk konsumsi Barat guna mendapatkan dukungan dana dan doa di Amerika Utara dan Eropa. Jadi, laporan-laporan tersebut berisi tentang aktivitas-aktivitas misionaris (Barat) sendiri, bukan para pekerja lokal (pribumi) (Anderson 2014).

Karena keterbatasanreferensi, literatur, atau dokumen mengenai gerakan pentakostal di dunia non-Barat (Grey 2022, 357), maka untuk sejarah pentakostal modern, saya mengacu pada *the Azusa Street Revival Movement* tahun 1906 di Los Angeles, Amerika Serikat. Tokoh sentral gerakan revivalis ini adalah pendeta kulit hitam bernama William J. Seymour (1870-1922). Gerakan yang dipimpinnya (bukan gerakan yang dipimpin oleh Charles Fox Parham tahun 1901) ini memainkan peran besar bagi berdirinya gerakan pentakostal modern (Faupel 2010, 60–76; Grant Wacker, 2003, 1–17). Jacqueline N. Grey mengatakan, "yang jelas adalah bahwa Azusa bukanlah satu-satunya waktu dan tempat di awal abad ke-20 di mana Roh sedang bekerja untuk melahirkan gerakan pembaharuan di seluruh dunia ini, yang sekarang dirujuk di bawah payung istilah Pentakostalisme

global" (Grey 2022, 353). Belakangan, para sarjana makin menyadari, lewat penelitian-penelitian sejarah, adalah Pdt. Seymour yang merupakan tokoh utama gerakan pentakostalisme atau Bapak Gerakan Pentakostal modern.

Ini bukan sekedar pembelaan kepada pendeta kulit hitam namun didasarkan pada pesan-pesan yang dibawa oleh dan yang menyertai Pdt. Seymour. Menerima sejarah pentakostalisme pada figur sentral, yaitu Pdt. Seymour, sesungguhnya mengungkap sisi transformatif sosial politik dari gerakan pentakostal sebagai komunitas subversif terhadap kenyataan rasisme, marjinalisasi perempuan untuk terlibat melayani, eksplotasi perempuan kulit hitam dalam pekerja kapitalisme di perkebunan dan di pameran industri serta ketidakadilan pada kelas bawah kulit hitam. Dan, "Kebesaran teologis dan simbolis dari *the Azusa Mission* ditemukan pada kepemimpinan yang luar biasa dan multi etnis yang menyediakan sebuah visi untuk pentakostalisme dapat dan seharusnya menjadi seperti apa" (Faupel 2010, 60-76; Wacker 2003, 1-17)

Keri Day, profesor studi teologi konstruktif dan agama Afrika-Amerika di Princeton Theological Seminary, mengungkap secara detail *backdrop* sejarah ini. Ia mengatakan bahwa jika sejarah pentakostal dirujuk pada ketokohan Parham, maka signifikansi utamanya hanya pada kekhasan doktrin 'tanda awal' (yaitu berbahasa lidah) bersama dengan kisah kesembuhan ilahi. Namun, jika Seymour yang dianggap sebagai tokoh utama pentakostal mula-mula, maka pentakostal, ia lebih sekedar dari soal diksi-diksi doktrin di atas tetapi suatu gerakan pendakuan relasi-relasi budaya tandingan terhadap garis yang memisah seperti rasial, gender, dan perbedaan kelas. Pentakostal awal adalah komunitas penuh kasih, persahabatan, dan keadilan di tengah-tengah tatanan yang secara rasial tersegragasi (Day 2022, 99-100; 5-7).

Selanjutnya, Day menulis "Azusa dapat ditafsirkan sebagai ruang sosial kontra-budaya yang memberontak di mana

antagonisme umum dan perbedaan tidak ditekan, dihukum, atau dikecualikan tetapi bereksperimen." (ibid. 95, 98). Ini sebuah gerakan yang mengkritik dua kekuatan Kristen yang mapan pada saat itu, yaitu (1) evangelikalisme kulit putihyang membantu melanggengkan rasisme dan tidak memberikan tempat bagi perempuan dan (2) kelompok teolog pembebasan kulit hitam yang memperhatikan masalah kesetaraan semua warna kulit dan gender tetapi gagal mengkritik kapitalisme Amerika yang berpartisipasi dalam eksploitasi orang kulit hitam dan pelestarian budaya patriarkal (ibid, 8). Ini adalah, "intervensi radikal ke dalam karakter rasis ortodoksi Kristen" (60). "Pentakosta awal mengira mereka apolitis dan berusaha memprotes masyarakat dengan menciptakan komunitas Kristen di dalamnya. Mereka melihat diri mereka sebagai komunitas terpisah yang hidup dalam masyarakat yang jatuh" (Archer and Waldrop 2011, 31:1, 65-80).

Teologi dan Spiritualitas Pentakostal

Gerakan pentakostal itu ibarat aliran musik jazz yang penuh improvisasi, demikian tutur William Kay saat menjadi pembicara di Wednesday Forum CRCS-ICRS, 11 April 2012. Dalam kaitannya dengan adat-istiadat, aspek improvisasi dari teologi dan spiritualitas pentakostal ini sangat penting dipahami karena disparitas respons teologis dan pastoral terhadap isu relasi gereja dan adat-istiadat: dari konservatif hingga yang paling liberal.

Teologi dan spiritualitas pentakostal tidaklah tunggal atau mono warna sehingga selalu muncul pertanyaan, "Adakah yang namanya teologi pentakostal?" Pertanyaan ini bukan tanpa alasan karena begitu banyaknya varian dalam keluarga atau rumpun pentakostalisme, maka sering orang-orang non pentakostal sulit mengenali teologi pentakostal baik karena konteks di tiap negara maupun perkembangan-perkembangan

kemudian yang diakibatkan gerusan gerakan karismatik dan perkembangan kesarjanaan di kalangan gerakan pentakostal.

Wolter G. Hollenwenger, seperti dikutip Simon Chan, mengatakan bila ingin melihat inti dan jantung dari realitas pentakostalisme, dapat melihatnya pada lima atau sepuluh tahun awal dari kemunculan gerakan ini (Chan 2003, 9). Artinya, selanjutnya sudah makin beragam. Keith Warrington benar ketika menyebut, "Semakin hari, semakin akurat untuk mengidentifikasi Pentakostalisme dalam bentuk jamak karena tidak ada lagi kerangka kerja yang memadai di mana semua Pentakostal dengan mudah menyesuaikan diri. Sejarahnya telah menjadi sebuah perjalanan yang telah menghasilkan sejumlah aliran rasial dan ajaran yang berbeda yang dikembangkan." (Warrington 2008, 13).

Christopher A. Stephenson membuat pengklasteran teologi-teologi ini berdasarkan metodologi yang digunakan oleh para teolog pentakostal tersebut, yaitu metodologi biblika, sistematika, Kerajaan Allah, dan Filosofikal (Stephenson 2013). Ada beberapa penyebutan teologi pentakostal, antara lain, Teologi Perjumpaan (*Encounter Theology*) (Cartledge 2022, 489; Margaret Poloma dalam Michael Walker 2006); Teologi Eksperiensial (*Experiential Theology*) (Jacqueline Grey 2011, 15) ; Teologi Narasi (*Narrative Theology*) (Chan 2003; Vondey 2019; Archer 2020); Teologi Injil Lima Rangkap (*Five-fold Gospel:* Yesus sebagai Juruselamat; Yesus sebagai Pembaptis; Yesus sebagai Pengudus; Yesus sebagai Penyembuh; Yesus sebagai Raja yang akan datang); dan Teologi Injil Sepenuh (*Full Gospel Theology*) (Waton 1987, 20-21).

Namun, seorang sarjana pentakostal terkemuka, Wolfgang Vondey, tidak ingin teologi pentakostal "dipersempit" dengan rujukan ke Azusa Street atau dengan penyimpulan berdasarkan tren-nya. Ia lebih tertarik untuk membawa teologi pentakostal sebagai teologi pentakosta, merujuk ke peristiwa pencurahan Roh Kudus pada Kisah Rasul 2 (Vondey 2017, 12). Alasan Vondey

adalah supaya teologi pentakostal tidak terjebak menjadikan doktrin sebagai tujuan tetapi pada pengalaman perjumpaan berkesinambungan dengan Roh Kudus dan bernatur multi-etnis, global, dan ramah.

Karenanya, keanekaragaman pantekostalisme global membuat mustahil untuk berbicara tentang "sebuah" teologi pantekostal, terutama sejak teologi iman Kristen yang berkembang pesat dari perspektif pantekosta klasik belum ditulis. Tapi ada benang merah tertentu dari perhatian teologis di kalangan pantekostal yang ada layak untuk ditelusuri (Burgess 2002, 26-27).

Relasi Pentakostal terhadap Adat-Istiadat: Disrupsi, Akomodasi, dan Resignifikansi Pneumatologis

Izak Lattu mengakui, "Meskipun arus besar dalam gereja-gereja arus utama Protestan menimbulkan ketertarikan pada budaya dan kepercayaan lokal, aliran-aliran fundamentalisme dalam Kekristenan masih melihat budaya dan kepercayaan lokal sebagai musuh. Kekristenan tidak monolitik." (Lattu 2020, xi). Jika yang dimaksudkan aliran-aliran fundamentalis ini termasuk di dalamnya kelompok pentakostal, tentu diakui memang ada. Tetapi itu hanyalah salah satu kelompok di gerakan pentakostal yang memang ada contoh sampel sinode seperti yang saya uraikan nanti.

Penulis mendapati sebuah penyimpulan beragam sikap relasi gerakan pentakostal terhadap adat istiadat ini dengan istilah yang merangkum daya rentangnya teologi pentakostal yang tidak mono itu dengan istilah: Disrupsi, Akomodasi, dan Resignifikansi Pneumatologis. Istilah ini dari seorang ahli yang bernama Nestor Medina (dalam Vondey 2020, 106-114). Penulis akan menggunakan tiga sikap ini sebagai gambaran dari kepelbagain teologi dan spiritualitas pentakostal. Medina

mengungkapkan bahwa orang-orang pentakostal ada dalam tiga lintasan spektrum, yakni (1) terkadang menampilkan disrupsi (gangguan) budaya secara langsung dan (2) di lain waktu menampilkan sikap akomodatif yang luar biasa.

Fluiditas ini menegaskan bahwa relasi orang-orang pentakostal terhadap adat-istiadat, tidaklah tunggal, atau tidak kaku di dalam salah satu dari lima skema "Kristus-Budaya" dari Richard Niebuhr (lihat di bawah). Pada umumnya ada dua ekstrim relasi orang Kristen terhadap adat-istiadat, yaitu "Kristus-melawan-Budaya" dan "Kristus-dari-budaya," selebihnya gagasan tentang akomodasi dan adaptasi terhadap budaya.

Pada kelompok pentakostal, dinamika bolak-balik (*back-and-forth*) menunjukkan bagaimana (3) komunitas pentakostal menjalin jaringan hubungan budaya mereka sendiri yang meminjam dari materi yang tersedia dalam konteks sosial yang lebih besar dan tradisi budaya langsung bahkan saat mereka mengundurkan diri mereka. Dinamika ini dengan demikian menunjukkan proses pembudayaan dan pemupukan silang budaya yang kaya yang diilhami oleh kepercayaan akan kekuatan Roh.

Tiga rentang sikap gerakan pentakostal dalam relasi terhadap budaya, yaitu disrupsi, akomodasi, dan resignikansi pneumatologis ini diadopsi Medina dari seorang ahli pentakostal bernama Michael Bergunder (2010) yang telah mempelajari pertanyaan budaya melalui keterlibatan di dalam sebuah analisa studi-studi budaya. Ia mengajukan pendapat - seperti penulis jelaskan di atas - berbagai tinjauan yang membentuk beragam teologi pentakostal, yakni bahwa sumber historis dari munculnya gerakan kebangunan pentakostal tidaklah tunggal (misalnya di Mukti, Chili, Azusa Street, dan lain-lain) yang memang menjadi bagian konstitutif dari sebuah jaringan transnasional, yang turut berkontribusi membentuk formasi gerakan pentakostal kontemporer.

Selain itu, Bergundermelakukan pelacakan ulang dinamika sosio-kultural dan kekhasan teologi-teologi kunci pentakostal (misalnya bahasa lidah) yang turut membentuk formasi gerakan pentakostal. Walau analisanya, menurut Medina, tidak memberi informasi yang memadai soal pendekatan analisa budaya mengenai bagaimana komunitas-komunitas lokal pentakostal bergulat dan bergumul secara teologis dengan konteks sosial dan budaya di sekitar mereka (Medina, dalam Vondey 2020, 109).

Disrupsi

Dalam gerakan pentakostal-khususnya yang lahir pada periode awal atau yang dikenal merujuk pada *the Azusa Street Revival*-adalah kelompok yang dapat dikategorikan pada sikap relasi yang disrupsif. Memang, seperti penjelasan pada bagian sebelumnya, kelahiran gerakan pentokostal telah menjadi gerakan subversif terhadap kebudayaan yang bias gender, bias ras, dan menekankan individualisme kala itu. Dengan kelahiran sebuah komunitas pneumatik ini perempuan mendapat tempat dalam pelayanan gerejawi, dan tidak adanya diskriminasi berbasis warna kulit di dalam gereja serta persekutuan yang hangat pada konteks bertumbuh di dalam komunitas orang percaya sehingga individualisme tidak mendapat tempat.

Namun pada sisi yang lain pada sejarah awal gerakan ini, pertobatan kepada pentakostal artinya bertobat dari gaya hidup lama yang ditafsirkan sebagian tidak lagi melakukan adat-istiadat. Maka tidak heran, pada tahun 1920-1970-an di Indonesia, orang-orang pentakostal yang di sebut sebagai *De Pinkster Geente in Nederlandsch Indie* (1926), yang kemudian Gereja Pantekosta di Indonesia (GPdI), dan pecahan-pecahannya, adalah aliran anti adat. Pada sejarah awal gerakan pentakostal di Indonesia (tahun 1930-1980-an), gereja-gereja pentakostal sebagai gereja sesat dan sedapatnya dihindari karena dikhawatirkan jika

menjadi anggota gereja aliran pentakostal, bisa menghilangkan adat-istiadat dan kekerabatan keluarga. Dan memang faktanya, orang-orang pentakostal tidak mau lagi menghadiri acara-acara adat karena dianggap bersekutu dengan roh-roh.

Di Sumatera Utara, misalnya, para pengikut pentakostal tidak menerima *jambar* (pembagian daging kala pesta menurut kategori-kategori marga dan kekerabatan sebagai simbol penghargaan), tidak memakai *ulos*, tidak *mangokkal holi* (menggali kubur leluhur), dan tidak memakan darah. Hal ini berbeda dengan gereja HKBP, gereja suku Batak yang menerima sepenuhnya hal-hal di atas. Tetapi khusus untuk isu makan darah, memang ada kelompok pentakostal di Sumatra Utara yang tidak setuju atau mau memakan daging *na margota* (yang ada darahnya).

Pada tahun 1941 salah satu pemimpin Batak pertama dari aliran pentakostal, Pendeta D. Sinaga, keluar dari GPdI dan membentuk Gereja Pentakosta Sumatera Utara. Kali ini pertikaiannya berwarna kultural. Budaya Batak melibatkan ritus perjamuan dimana darah juga turut dimakan. GPdI melarang orang-orang Kristen untuk makan darah, berdasarkan pada penerapan harafiah dari keputusan yang dicapai pada sidang Yerusale (Kis 15). Larangan ini menciptakan ketegangan bagi orang-orang Batak yang ingin masuk aliran pentakosta, khususnya karena gereja-gereja Kristen Batak lainnya tidak menerapkan larangan ini secara harafiah. Kelompok Sinaga tidak lagi mempersoalkan orang-orang Kristen yang makan darah (*AJPS* 4/1 (2001): 343-44; Van den End, and Witjens, 273).

Sikap anti adat-istiadat ini tampaknya merupakan sikap umum dari misionaris Barat ketika datang ke negara-negara dimana mereka pergi untuk memberitakan Injil. Para misionaris ini memandang bahwa negara-negara itu ada dalam kegelapan yang mereka lihat dari cara hidup pribumi yang terbelakang. Tanpa disadari para misionaris ini hampir tidak dapat membedakan lagi apa yang disebut sebagai kegelapan dengan

eksistensi kehidupan pribumi-yang "hanya" berada dalam keterbatasan kemajuan fasilitas-fasilitas fisik-karena mereka meyakini bahwa ada yang disebut sebagai "budaya" Kristen, yaitu cara kehidupan Barat itu sendiri. Dan sebuah sikap yang mendefinisikan martabat (*dignity*) dari manusia berdasarkan kebudayaan Barat.

Paul G. Hiebert, seorang ahli antropologi Kristen, lebih lanjut menjelaskan terkait dengan pengaruh kolonisasi Barat yang berkontribusi mempengaruhi sikap anti adat-istiadat pribumi ini oleh tiga faktor. Pertama, kolonialisme itu sendiri membantu menumbuhkan gagasan bahwa budaya orang di Barat lebih unggul. Paganisme perlu diganti dengan tiga C's-(Barat): *Civilization* (peradaban), *Commerce* (perdagangan), dan *Christianity* (Kristen). Budaya tidak perlu dipelajari, karena tidak untuk disesuaikan dan dibangun, tetapi hanya diganti. Faktor kedua yang berkontribusi pada pengabaian terhadap kultur lokal atau budaya tradisional ini adalah teori evolusionisme budaya, yakni bahwa semua budaya hanya berada pada tahap perkembangan yang berbeda sepanjang lintasan unilineal dengan budaya Barat di puncaknya.

Teori ini menganggap budaya lain (non-Barat) sebagai "primitif", "animistik", dan "tidak beradab" sementara budaya Barat sebagai modern, maju, ilmiah, dan beradab. Mengapa menyesuaikan diri dengan budaya yang dalam hal apa pun, atau seharusnya, mati saat orang menjadi "beradab?" Faktor ketiga yang menyebabkan penolakan budaya non-Barat adalah kemenangan sains. Pengetahuan ilmiah Barat dipandang sebagai obyektif, kumulatif, dan benar dalam pengertian yang paling hakiki. Berbeda dengan ini, "pengetahuan tentang budaya lain dianggap subyektif, sedikit demi sedikit, dan palsu" (Hiebert 1987a, 105).

Jadi ini bukan sekedar level "spiritual." Ekaputra Tupamahu, misalnya, menulis perihal sikap misionaris pentakostal, Harold Skoog dan R. B. Caveness ketika datang ke Maluku, "kegelapan

dunia tidak hanya dilihat dari perspetif "spiritual" tetapi juga pada level budaya dan rasial" (Tupamahu 2016). Dalam tulisannya, Tupamahu merinci bahwa apa yang digambarkan sebagai kegelapan adalah ketika misionaris-misionaris Barat itu menemukan orang-orang pribumi Maluku, hidupnya sederhana, tidak hegenis, berkulit hitam pekat, terlihat lusuh, dan terbelakang secara pembangunan.

Hal yang sama terjadi pada suku Rote. *Agastya Rama Listya, mengutip Pdt. Zakarias, mengutarakan dua contoh pemusnahan bukan hanya terkait dengan adat yang dianggap mengandung pemujaan tetapi hal mulia seperti mendaraskan puisi tradisional:*

> "Menurut Pdt. Zakarias, pemusnahan peninggalan leluhur seperti tempat pemujaan, pedang, guci, termasuk gong, baru terjadi bersamaan dengan masuknya para penginjil beraliran Karismatik dari Kupang pada sekitar akhir tahun 1960an. Para penginjil yang dikenal memiliki pengajaran yang keras, datang dengan menggunakan perahu-perahu dan mendarat di pelabuhan-pelabuhan kecil di wilayah utara Rote. Mereka kemudian berkeliling ke seluruh pelosok Rote untuk mewartakan pertobatan. Para penginjil ini mendesak orang-orang Rote untuk memutuskan ikatan dengan kepercayaan lama, yaitu dengan cara memusnahkan seluruh unsur tradisi budaya dan kesenian tradisional yang menjadi bagian dari ritual tersebut. Selain memusnahkan gong, para penginjil tersebut juga melarang jemaat untuk melestarikan salah satu tradisi lama yang dikenal dengan istilah *helo bini*, yaitu praktek mendaraskan teks ritual (puisi tradisional). Para penginjil beraliran Karismatik ini melihat bahwa walaupun sebagian besar orang Rote telah memeluk kekristenan, namun di sisi lain ada sebagian dari mereka yang masih tetap mempraktikkan kepercayaan yang lama. Karena itu walaupun di satu sisi masuknya aliran Karismatik di Rote dikritik telah menyebabkan terkikisnya tradisi budaya

> dan kesenian tradisional yang ada, namun di sisi lain para penginjil ini dianggap berhasil dalam mendorong sebagian orang Rote untuk benar-benar meninggalkan kepercayaan lama mereka" (*Rama Listya, dalam Izak Lattu, ed. 2020, 37-38*).

Jadi tidak heran sikap di atas adalah dampak langsung dari misionaris Barat pentakostal yang tidak empatik terhadap kenyataan konteks dari masyarakat dimana mereka datang dan melayani. Sikap anti terhadap adat-istiadat hingga saat ini masih dianut oleh sebagian pengikut pentakostal konsevatif seperti jemaat Gereja Kemenangan Iman Indonesia (GKII) dan Gereja Pentakosta Indonesia (GPI).

Akomodasi

Sikap akomodatif terhadap kebudayaan termasuk praktek adat-istiadat di kalangan pentakostal juga ada. Kelompok ini tentu juga mewaspadai dan sensitif terhadap sinkretisme dalam relasi terhadap kebudayaan. Medina mengatakan ketegangan ini dapat diidentifikasi ketika orang-orang pentakostal berdiri di antara memutuskan konteks sosial yang lebih besar atau tradisi budaya lokal dan mengakomodasi elemen budaya yang membantu mereka mengartikulasikan diri mereka sendiri dan pengalaman pentakostal mereka. Lebih tepatnya, karena domain budaya menunjuk pada dimensi yang membentuk dan mengondisikan cara orang menciptakan makna, memahami realitas, dan berinteraksi satu sama lain, lingkungan, dan yang ilahi, seharusnya tidak mengejutkan bahwa ekspresi-ekspresi partikular pentakostal tertentu sangat tertanam di dalam dan membawa unsur-unsur tradisi budaya tempat orang-orang berada. Ini tentu sesuatu yang ambigiu. Tetapi, menurut Medina, ini sebenarnya sebuah "*back-and-forth" dynamic* (sebuah dinamika 'bolak balik') (Medina 2020, 111).

Pada contoh kasus, penghormatan leluhur yang sudah meninggal yang dilakukan oleh beberapa suku di Indonesia—termasuk juga oleh ethnis Tionghoa Indonesia—seperti pada orang Batak, orang Toraja, orang Timor, orang Jawa dan lain-lain, adalah sebuah kasus yang terus dipercakapkan, seperti sejauhmana tindakan melakukan upacara ritual terhadap orang mati, baik di pada konteks Rambu Solo, suku Toraja, ziarah kubur atau *nyekar* pada suku Jawa, memelihara meja abu leluhur pada etnis Tionghoa, dan *mangokkal holi* pada suku Batak, dapat diterima secara teologis dan pastoral? Orang-orang pentakostal pada jangkauan tertentu setidaknya ada yang tidak menempuh cara yang konfrontatif, tetapi mengakomodasi pada tataran tidak alergi untuk ada di tengah-tengah keluarga yang masih melakukan hal demikian.

Menurut J. Verkuyl ada tiga alasan mengapa orang melakukan "pemujaan" (tanda petik karena adalah penghormatan) kepada nenek moyang atau orang tua. Pertama, sebuah tindakan rasa hormat, cinta dan terimakasih atas segala yang telah diterima dari orang tua atau leluhur selama mereka hidup. Kedua, adanya perasaan takut akan *kualat*, dimana arwah nenek moyang akan membalas jika ia kurang "diurus." Ketiga, untuk kepentingan sendiri. Melalui "pemujaan" ini mereka berharap arwah nenek moyang atau orang tua yang sudah meninggal memberi berkat, restu dan perlindungan kepadanya (Verkuyl 1961, 25).

Walaupun telah mulai tumbuh kesadaran terutama di kalangan generasi muda sikap akomodatif ini, bukan hanya di kalangan gereja-gereja suku, tetapi juga di kalangan pentakostal tentang muatan pada ritual itu, dimana praktik adat-istiadat terkait dengan dunia orang mati telah mengalami kontekstualisasi, sebuah praktik yang dimaknai oleh rasa hormat pada sejarah orang tua yang telah membesarkan mereka sewaktu mereka hidup dan untuk memelihara kekerabatan. Masa kini, doa-doa sudah lebih dimaknai dengan doa-doa Kristiani dan menggunakan acara selamatan pada suku Jawa.

Gereja Bethel Indonesia (GBI) sendiri menolak pandangan adanya keselamatan pada orang yang sudah meninggal, oleh karenanya melarang melakukan doa bagi keselamatan terhadap orang yang sudah mati (Dokumen Sikap Teologi Gereja Bethel Indonesia, pada topik Keselamatan), namun tidaklah berarti GBI secara keseluruhan melarang acara kebaktian selamatan.

Contoh berikutnya, bagaimana masyarakat dihebohkan belum lama ini oleh reaksi Pdt. Gilbert Lumoindong, salah satu pimpinan GBI, terkait dengan pawang hujan Rara Istiati pada perhelatan Balap Motor dunia Mandalika tahun 2022. Pdt. Gilbert mengatakan bahwa sebagai bangsa yang sudah maju maka tidak semestinya mempercayai pawang hujan yang dianggap sebagian kalangan sebagai kearifan lokal. Menurutnya, "... bukan minta tolong dengan mantra-mantra, tenungan-tenungan, roh-roh kegelapan seperti itu. Karena kita semua percaya *that developer never work for free*, setan itu gak pernah kerja gratis," demikian berbagai media meliput pernyatan Pdt. Gilbert Lumoindong ini.

Tentu pandangan Pdt. Gilbert ini tidak mewakili pandangan GBI, setidaknya bukan pada aspek roh yang dimintai bantuan oleh Rara tersebut dalam menghentikan hujan. Karena secara umum, orang-orang pentakostal memang menolak praktik pawang hujan. Namun, sikap akomodatif dari gereja-gereja, termasuk gereja-gereja aliran pentakostal tidak membawa keyakinan teologis di ruang publik. Hal ini disadari bahwa ada hukum positif yang mengatur kehidupan masyarakat, bukan berdasarkan tafsir agama/kepercayaan tertentu sebab Indonesia bukanlah negara berdasarkan agama.

Maka, tidak heran bila tindakan ritual Rara tersebut, bagi kebanyakan insan pentakostal-seperti kebanyakan sikap orang-orang-tidak masalah. Mereka bahkan melihatnya sebagai sebuah pertunjukkan seni yang menarik untuk disaksikan. Medina mengatakan, "orang-orang pentakostal tidak sepenuhnya menolak budaya lokal tetapi secara selektif memilih

elemen untuk diakomodasi untuk mengartikulasikan logika "Pentakosta". Dengan melakukan itu, tanpa disadari mereka memastikan kelangsungan hidup dan perluasan gerakan" (Medina, 2020, 112).

Resignifikansi Pneumatologis

Pada bagian ini, penulis meminjam istilah yang dipergunakan oleh Medina. Tetapi ia menyebutnya sebagai resignifikansi dinamis (*dynamic signification*), sementara penulis menamai dengan resignifikansi pneumatologis. Medina mengatakan,

> "Teologi pentekostal memasuki tingkat yang lebih dalam dari interaksi yang diperebutkan, resignifikasi, dan pemupukan silang nilai dan simbol budaya, yang pada akhirnya mengubah tradisi budaya lokal. Transformasi yang tidak diinginkan ini adalah hasil dari menjalani pengalaman Pentakosta dan bagaimana pentakostal membayangkan pengalaman ini dalam hubungannya dengan Roh Kudus. Dinyatakan sebagai "seorang anak Allah yang dibaptis dalam Roh" membawa kekuatan perubahan budaya yang mendalam baik dari budaya langsung maupun konteks sosial yang lebih luas. Dalam aspek ini dan aspek lainnya, pentakostal masuk ke dalam proses resignifikasi budaya kreatif yang mendalam dan kompleks, dan dengan demikian, dalam mengubah tradisi budaya di mana mereka menjadi bagiannya. Dalam proses yang sama, tradisi teologis mereka sendiri ditransformasikan." (Ibid, 114).

Kelompok pentakostal yang ada pada posisi ini dalam melihat relasinya dengan budaya atau adat-istiadat, datang dari kalangan intelektual pentakostal yang melakukan eksplorasi isu pneumatologi-sebagai sebuah distingsi pentakostalisme-dalam dialog-nya pada isu-isu kebudayaan, agama, tehnologi, politik,

ekologi, dan lain-lain dengan pendekatan teologi konstruktif dan komparatif, seperti yang dilaukan oleh seorang ahli teologi terkemuka, Veli-Matti Karkkainen.

Secara keseluruhan, hasil wawancara yang dilakukan penulis dengan beberapa tokoh gereja pentakostal di Indonesia menunjukkan variasi pendekatan dan pandangan dalam menghadapi adat-istiadat lokal dalam praktik ibadah dan tata gereja. Beberapa responden memilih untuk mengadopsi elemen adat dalam gereja dengan batasan tertentu, sementara yang lain memilih pendekatan yang lebih fleksibel atau membatasi pengaruh adat yang bertentangan dengan keyakinan Kristiani. Pentakostalisme di Indonesia tampaknya memiliki spektrum sikap yang beragam terhadap adat-istiadat lokal, dengan beberapa gereja mengambil pendekatan yang lebih inklusif sementara yang lain lebih mempertahankan batasan yang ketat terhadap adat-istiadat (Wawancara terhadap tujuh pemimpin representatif gereja-gereja Pentakosta di Indonesia).

Dalam konteks isu kebudayaan (termasuk adat-istiadat), isu yang krusial adalah terkait dengan *spirit (s)* atau roh-roh. Isu roh-roh ini sangat penting untuk didekati pada masyarakat Indonesia yang sebagian *worldview* masyakaratnya dipengaruhi oleh spiritisme. Kesuksesan-setidaknya dalam jumlah dan pengaruh-gerakan pentakostal/ karismatik di Asia dan Afrika, banyak yang menghubungkan dengan aspek yang sinkretisdalam spiritualitas pentakostal/ karismatik. Yonggi Cho, sebagai seorang pendeta pentakostal terkemuka di Asia dan dunia, telah disebutkan sebagai yang memiliki teologi yang mirip dengan praktik perdukunan, baik dalam aspek teologi kemakmurannya maupun pada aspek merangkul aspek-aspek budaya "Konghucuisme" (Govorounova 2013).

Pada kelompok sarjana "liberal," pembahasan isu Roh Kudus dalam relasi dengan roh-roh, telah "sampai" kepada "penerimaan tanpa batas," dimana tidak ada alasan apapun untuk tidak menerima sebuah klaim bahwa spritualitas agama-

agama adalah ekspresi dari kehadiran Sang Maha. Grace Ji-Sun Kim, mengutip Jorgen Moltmann menyatakan bahwa *ruach* Yahweh adalah roh yang hadir dimana-mana. Jika hadir dimana-mana, Kim bertanya, "tidak bisakah ini menjadi Roh yang sama yang diberi nama berbeda di budaya lain?" (Ji-Sun 2011, 57). Pandangan dari kelompok intelektual Kristen "liberal," terhadap roh-roh ini, mendapat tempat pada forum-forum Dewan Gereja Dunia (WCC), yang tentu sering menimbulkan reaksi keras dari kalangan Injili dan Ortodoks, sebagai contoh pada *the Seventh Assembly of the World Council of Churches* tahun 1991 di Canberra, Australia, yang mengangkat tema, "Come Holy Spirit, Renew the Whole Creation."

Pada tulisan ini tentu penulis tidak mau masuk lebih dalam membahasnya dari kelompok non-pentakostal, tetapi fokus pada kelompok pentakostal saja. Mengapa isu ini penting? Dapatkah orang-orang pentakostal membangun sebuah pneumatologi yang ramah untuk membangun etis-teologis dalam relasi pada adat-istiadat? Sampai sejauhmana pneumatologi Kristen perspektif pentakostal berhadapan dengan isu yang sering kali menjadi keberatan dari orang-orang Kristen Injili dan pentakostal, yaitu aspek roh-roh yang ada pada ritual-ritual budaya?

Penulis melihat bahwa isu ini menjadi sentral untuk membangun sebuah teologi kontekstual pentakostal di Indonesia dengan memanfaatkan sifat lentur dari teologi dan spiritualitas pentakostal yang bercirikan eksperensial, naratif, dan subversif itu? Penulis akan memulai dari teologi Amos Yong terkait dengan isu ini (Yong 2000; 2003; 2005). Amos Yong barangkali dapat dikategorikan sebagai teolog pentakostal pionir yang sangat piawai di dalam "menciptakan," sebuah pendekatan yang komparatif, ekumenis, global dan integratif di dalam kaitannya terhadap beragam isu melalui pendekatan pneumatologi. Yong mempercayai bahwa Roh yang dicurahkan pada hari pentakosta adalah Roh yang menegaskan keramah-tamahan Allah untuk merangkul semua ciptaan, yang sejak

zaman Perjanjian Lama, kehadiran-Nya bersifat kosmik dan universal. Konsepnya mengenai imajinasi pneumatologis menolong orang-orang pentakostal untuk "membebaskan" Roh itu di dalam cara kerja-Nya yang membebaskan dan memelihara ciptaan.

Untuk melakukan pengujian roh (*discernment*), Yong menjelaskan bahwa tanda-tanda dari Roh itu aktif dan hadir adalah bila sebuah masyarakat dan pribadi-pribadi makin humanis, toleran, damai, dan adil. Sebaliknya jika sebuah masyarakat dan pribadi-pribadi-betapapun mereka mengklaim beragama dan mengenal Tuhan-semakin hari semakin tidak ada *welas asih* (memiliki rasa cinta kasih), destruktif, dan mendehumanisasi, maka itu adalah tanda kehadiran roh jahat. Dapatkah orang-orang pentakostal memaknai teologi pneumatologi Yong ini sebagai sebuah contoh untuk melakukan resignifikansi pneumatik pada pendekatan terhadap adat-istiadat? Jika adat-istiadat membawa kebaikan, perdamaian, membuat para pelaku adat istiadat makin humanis dan welas asih, bukankah dapat dikatakan itu adalah pekerjaan Roh Allah, tidak perduli kepercayaan dan cara ritualnya seperti apa.

Sarjana terkemuka lainnya adalah Veli Matti Kärkkäinen. Meskipun Yong dan Kärkkäinen membahas sebuah pneumatologi dalam kaitannya dengan agama-agama, namun hal yang sama dapat didengungkan pada konteks adat-istiadat yang dijalankan oleh kepercayaan-kepercayaan pribumi di Indonesia. Karkkainen (2021, 1-8), mendesak orang-pentakostal untuk keluar dari pemahaman sempit terkait dengan Roh Kudus. Karkainen, pada presentasi papernya pada pertemuan tahunan ketiga dari Asosiasi Sarjana Pentakostal/Karismatik Indonesia (Aspenkris), 26-27 Oktober 2021 di Laguboti, Sumatera Utara, yang lalu mengajukan proyeknya-apa yang sudah lama dan ada pada buku-bukunya-yaitu tentang sebuah pneumatologi jamak dan berlapis, sebuah proyek teologi konstruktif sekaligus visi baru dari pekerjaan Roh.

Ini adalah sebuah resignifikansi pneumatik untuk mendekati spiritualitas pada agama-agama/kepercayaaan-kepercayaan apapun di dunia ini. Namun, ia juga menyadari perlu kehati-hatian untuk tidak membawa "api asing ke mezbah." Tujuan utama dari pneumatologi yang diimajinasikan ulang ini memungkinkan kita untuk menguji kehadiran dan karya Roh Allah dalam kosmos, di dunia dan masyarakat sekuler dan beragam agama, serta dalam kehidupan Kristen baik di tingkat gerejawi maupun pribadi. Dibangun di atas tradisi pneumatologis yang kaya dan beraneka ragam dalam sejarah, catatan baru ini juga mengkritik secara simpatik, menantang, dan memperluas pemahaman tradisional, dalam hal ini bahkan Pentakostalisme, sebaliknya dikenal sebagai gerakan Roh yang kuat.

Baik Yong maupun Karkkainen tidak keluar dari kerangka Trinitas di dalam pembicaraan mereka terkait pnumatologi dalam dialog terhadap agama-agama. Cara seperti ini mengundang sebuah keberanian orang-orang pentakostal untuk menggali kekayaan spritualitas agama-agama termasuk aliran-aliran kepercayaan di Indonesia yang kaya akan praktik adat-istiadat. Yusak Soesilo, seorang pentakostal, mahasiswa Doktoral di Universitas Kristen Dutawacana, Yogyakarta, menulis bagaimana model resignifikansi pneumatologis itu didakukan di dalam konteks pentakostal Jawa:

> "Sebagai orang yang hidup tidak hanya dalam tradisi Kristen Pantekosta tetapi juga dalam tradisi Jawa, penulis melihat resonansi antara karya Roh yang universal dan imanen dan filsafat Jawa. Orang Jawa memahami dunia mereka sebagai dunia yang indah, dan setiap pekerjaan yang dilakukan adalah untuk lebih memperindah dunia. Pandangan ini tercermin dalam filosofi *memayu hayuning bawono* yang berarti memperindah keindahan dunia. Pekerjaan tidak dianggap negatif, gelap, atau suram, maka salah satu tanggung jawab terhadap dunia adalah

> dengan *momor*, yang membaur, seperti angin yang dapat berhembus dan memberikan kesegaran. Filosofi kejawaan juga membagi dunia menjadi makro kosmos (*jagat gumelar*) dan mikrokosmos (*jagat gumulung*)." (Soesilo, 2022, 292)

Penyataan Soesilo di atas layak untuk dipertimbangkan dalam mengembangkan model pendekatan resignifikansi pneumatologis. Contoh kedua, seorang peneliti etnografi dari Jerman yang melakukan penelitian kelompok pentakostal-karismatik di Jawa selama beberapa tahun, menyoroti adanya masalah terkait adat-istiadat Jawa karena kehadiran orang-orang pentakostal-karismatik, seperti yang dijelaskannya:

> Orang-orang di lingkungan gereja-gereja Kharismatik bahkan memiliki pemahaman bahwa setiap manusia mungkin saja Mesias. Karena itu, orang harus membebaskan diri dari kriteria-kriteria yang biasanya dihormati dalam masyarakat Jawa, seperti: keturunan, pendidikan, atau pendapatan (Rodemeier, 2012: 52). Ketaatan terhadap hierarki bahasa Jawa ini bisa saja menjadi penghalang dalam mewujudkan idealisme tersebut…Yang menjadi masalah utama adalah larangan gereja untuk berdoa kepada orang Jawa-Muslim yang meninggal. Gereja-gereja Kharismatik sangat tegas dan ketat terhadap ajaran ini. Orang hanya dapat dan harus berdoa kepada orang yang masih hidup. Orang akhirnya percaya bahwa orang percaya dalam hidupnya sudah diangkat menjadi bagian dari Yesus. Karena itu berdoa pada hari-hari tertentu setelah seseorang meninggal sebagaimana dalam tradisi Jawa dianggap tentu saja sebagai hal yang berlebihan. Sudah terlambat memberikan bantuan kepada orang yang semasa hidupnya tidak beriman Kristen Kharismatik. (Rodemeier 2016, 38, 42)

Walaupun apa yang dikatakan di kasus ini bisa dikritisi, artinya tidak semua orang-orang pentakostal-karismatik menjadi tidak menghormati hierarki bahasa Jawa, dan dalam hal berdoa kepada orang mati, itu sebenarnya sikap yang normatif dari kekristenan Injili juga, bukan hanya sikap orang-orang pentakostal-karismatik. Toh, gereja-gereja aliran pentakostal-karismatik juga tidak melarang acara selamatan dan doa bagi keluarga yang sudah meninggal. Kesempatan acara itu justru untuk mendoakan keluarga dari yang telah meninggal. Jadi isu ini baik kelompok pentakostal maupun Injili sama-sama dalam pemahaman tentang dunia orang mati. Berbeda halnya katolik atau mungkin gereja seperti Gereja Kristen Jawa (GKJ).

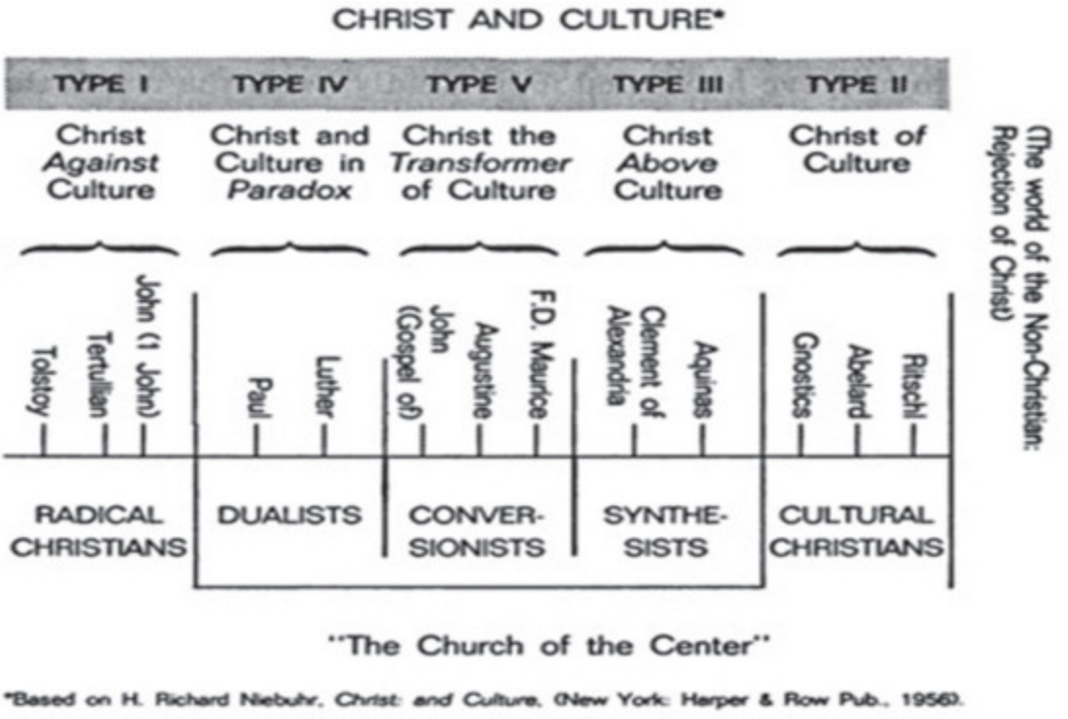
Namun, pada sisi ini menurut penulis resignifikansi pneumatologis yang memakai kerangka pemikiran pneumatologis Amos Yong dan Veli Matti Karkkainen, bisa memberi ruang untuk praktik meminta belas kasihan Allah di dalam kekekalan bagi orang yang mereka kasihi yang sudah meninggal. Ada seorang teman sarjana pentakostal mengatakan bahwa salah satu dosa Gerakan Reformasi adalah membuang doktrin *purgatory*. Ini patut direnungkan. Bagaimana gairah gerakan pentakostal terhadap dunia roh-roh dan Roh Kudus bisa melakukan kontekstualisasi ke dalam "pandangan dunia" Jawa, dengan pemahaman Roh yang universal tadi.

Representasi Gereja Aliran Pentakostal di Indonesia dalam Relasi dengan Adat-Istiadat

Sebelum penulis menguraikan relasi orang-orang pentakostal terhadap adat-istiadat berdasarkan varian teologi dan spiritualitasnya di atas, secara umum sikap orang Kristen terhadap kebudayaan dipetakan secara baik oleh Richard Nieburh pada tahun 1950an dalam lima kategori hubungan Kristus dengan kebudayaan dengan para figur Kristen penganut pandangan tersebut, sejak Perjanjian Baru hingga teolog

kontemporer modern, seperti tambak di **Gambar 1** (Hesselgrave 1991, 118).

Gambar 1: Relasi Kristus dan Budaya



Tipe I: Kristus melawan kebudayaan (*Christ against Culture*). Kelompok itu adalah kelompok yang radikal dan konfrontatif. Mereka melihat bahwa ekspresi adat-istiadat adalah musuh Injil karena kebudayaan adalah hal yang jahat, oleh karenanya orang Kristen tidak boleh sama sekali untuk menghadiri acara adat apapun. Gereja-gereja Pentakostal di Indonesia pada dasarnya dulu ada pada posisi ini. Yang sekarang sepengamatan penulis, setidaknya dua sinode yang "keras" konfrontatif pada adat-istiadat adalah sinode Gereja Kemenangan Iman Indonesia (GKII) dan Gereja Tiberias Indonesia (GTI), setidaknya pada konteks di Sumatera Utara. Dengan teologi yang menekankan kekudusan, mereka melarang jemaat untuk menghadiri acara adat dan bahkan ada sanksi gerejawi bagi pejabat gereja dan jemaat yang terlibat dalam praktik adat di GKII.

Tipe II: Kristus dari budaya (*Christ of Culture*). Kelompok yang melihat sifat budaya konfirmatif. Kristus sebagai pahlawan dari segala kebudayaan. Kebudayaan sebagai yang positif karenanya orang Kristen harus menerima kebudayaan karena dengan itu ia memahami Kristus. Ini sikap terbuka kepada kebudayaan dan melakukan kontekstualisasi terhadap budaya (adat-istiadat) setempat. Karena semua kebudayaan (adat-istiadat) diterima maka yang tidak baik juga diterima, sehingga sering terjadi sikretisme.

Tipe III: Kristus di atas kebudayaan (*Christ above Culture*). Kelompok yang bersifat sintesis dan rekonstruksionis. Orang Kristen menjalankan kebudayaan namun tetap mempertahankan kekristenanya. Kesetiaan kepada Kristus adalah keutamaan. Dalam beberapa hal, sintesis yang terjadi tidak konsisten. Dalam praktiknya Kristus terlihat tidak mampu mengatasi kebudayaan.

Tipe IV: Kristus dan budaya ada dalam hubungan paradoks (*Christ and Culture in paradox*). Kelompok yang berpandangan dualis. Kristus adalah pemilik kemurahan yang berlimpah dalam budaya sekaligus pemilik kemurkaan atas ketidakbenaran. Kebudayaan sebagai sesuatu yang ditentang sekaligus dipertahankan. Tentu terdapat ketegangan antara sikap menerima dan menolak

Tipe V: Kristus, transformator kebudayaan (*Christ, the Transformer of Culture*). Kelompok ini percaya bahwa kedatangan Kristus, mentranformasi kebudayan, maka semua kebudayaan (adat istiadat termasuk) harus dipertobatkan. Kebudayaan ada di dalam pengadilan Allah, sehingga harus diperbaharui, dan orang Kristen memperbaharui dalam ketaatan kepada Kristus. Budaya yang terus diperbaharui mampu memberikan arahan baru bagi kehidupan manusia. Jadi budaya diterima namun untuk diperbaharui.

Untuk melengkapi tulisan ini, maka penulis mengambil sampel dan melakukan wawancara dan survei angket terhadap

enam pimpinan sinode aliran pentakostal di Indonesia, yaitu sinode Gereja Kemenangan Iman Indonesia (GKII), Gereja Pentakota Indonesia (GPI), Gereja Pantekosta di Indonesia (GPdI), Gereja Bethel Tabernakel (GBT), Gereja Sidang-sidang Jemaat Allah (GSJA), Gereja Isa Almasih (GIA).[2] Sementara dari Gereja Bethel Indonesia (GBI) diambil dari dokumen yang telah ada soal isu kebudayaan (ringkasan pendapat para tokoh di gereja-gereja ini dapat disimak di **Apendix**).

Tujuh sinode ini penulis anggap sebagai varian yang mewakili sikap teologis dan pastoral. Pertama, gereja yang paling "ekstrim" atau fundamentalis, yaitu sinode GKII dan GPI—meskipun ada penjelasan untuk sikap yang lebih "ramah," tetapi tidak jarang konfrontatif. Ini merepresentasikan model disrupsi. Kedua, gereja yang tidak anti adat-istiadat namun bersifat "mempertobatkan," budaya, yaitu sinode GPdI, GBT, GBI, dan GSJA. Ini merepresentasikan model akamodatif tetapi konversionis. Ketiga, sinode Gereja Isa Almasih. Penulis mengkategorikan GIA sebagai yang lebih ke arah potensi model resignifikansi pneumatologis. GIA sebagai gereja aliran pentakostal adalah satu-satunya yang "berwajah" presbiterian. Itulah sebabnya kenapa sistem pemerintahan mereka disebut: presbiterian-sinodal. Sampel ini juga memperhatikan varian sinode yang tertua di aliran pentakostal (GPdI, GBT, GSJA), varian sinode termuda (GBI, GKII), kemudian varian yang berkantor pusat sinode di Jawa (GBT, GIA), Jakarta (GBI, GSJA) dan Luar Jawa (GPI, GKII).

Dari hasil wawancara terhadap tujuh pemimpin gereja beraliran pentakostal di Indonesia didapatkan bahwa responden pertama dari GBT menganggap adat-istiadat sebagai bagian dari

2. Wawancara langsung dilakukan terhadap pimpinan GKII, Pdt. Gideon Munthe (13 April 2023), dan kepada pimpinan GPdI, Pdt. Elim Simamora (22 April 20230), sementara untuk sinode GIA, GBT, GPI, GSJA dilakukan melalui survei angket. Dan untuk sinode GBI didasarkan pada dokumen Respons Teologi dan Pastoral GBI terhadap Isu Kebudayaan (dipublikasikan oleh sinode GBI)

budaya lokal-global yang dapat digunakan dalam pelayanan gereja, asalkan tidak bertentangan dengan nilai-nilai kebenaran Firman Tuhan. Meskipun ia menggunakan beberapa elemen adat dalam gereja, ia menolak praktik adat yang memiliki unsur mistis atau pemujaan terhadap selain Tuhan. Responsen kedua dari GSJA melihat hubungan antara pentakostalisme dan adat-istiadat sebagai hubungan dialogis, di mana keduanya saling mempengaruhi dalam praktik ibadah dan doktrin gereja. Namun, ia tetap menggarisbawahi bahwa adat-istiadat harus dibatasi agar tidak melanggar Firman Tuhan.

Responden ketiga dari GIA memiliki pandangan yang lebih fleksibel terhadap adat-istiadat lokal dan tidak melihatnya sebagai penghalang bagi praktik ibadah di gereja, namun juga tidak aktif dalam berpartisipasi dalam adat-istiadat lokal. Responden keempat dari GPI memilih untuk memilih adat-istiadat yang dapat dikristenkan dalam praktik ibadah dan tata gereja, tetapi tidak menganggap budaya global memiliki pengaruh yang signifikan dalam gereja. Responden kelima dari GKII menekankan pentingnya kekudusan dan mempertahankan keyakinan kristiani dalam menghadapi adat-istiadat. GKII membatasi pengaruh adat yang bertentangan dengan kekudusan.

Pada generasi pendiri, mereka dengan melarang orang menghadiri acara-acara adat Batak dan pernikahan anak-anak mereka tidak boleh diupacari secara adat Batak, cukup pemberkatan nikah di gereja saja. Responden keenam, GPdI menerima praktik adat yang hanya mencakup hal fisik tanpa penyembahan roh leluhur atau ilah lain. Mereka menggunakan pakaian adat dan musik adat dalam praktik gerejawi dengan motivasi yang benar, tetapi menolak praktik metafisik. GPdI tidak mengubah budaya secara total, tetapi memperkaya gereja dengan nilai-nilai Kristen dalam adat.

Responden ketujuh, GBI menganggap kebudayaan tak terpisahkan dari manusia, tetapi bisa terkorupsi oleh dosa dan digunakan setan. Mereka mendorong kontekstualisasi

kritis dengan loyalitas tunggal kepada Allah, menolak praktik penyembahan kepada roh atau kompensasi. GBI juga menekankan penyesuaian terhadap tradisi dan adat-istiadat yang tidak produktif dan tidak mendukung pertumbuhan iman.

Kesimpulan

Gereja-gereja aliran pentakostal dari awal sejarah pergerakannya adalah sebuah gereja yang secara langsung dan tidak langsung dipengaruhi oleh gerakan pietisme abad ke-17 dan "ditambah" sebuah pengalaman dramatis lawatan Roh Kudus, yang ditandai oleh pengalaman Kisah Rasul yaitu berbahasa lidah di beberapa lokasi di dunia, termasuk rujukan yang selama ini dianggap "utama," yaitu di Azusa Street, LA. Namun, dari pelacakan sejarah gerakan *the Azusa Street Revival* (1906), dengan tokoh pendeta kulit hitam, Rev. William J. Seymour, gerakan ini bukan melulu soal pengalaman baptisan Roh Kudus dan bahasa lidah, tetapi telah menjadi gerakan subversif, yang mengoreksi praktik "budaya" dan kenyataan sosiologi, bukan dengan perlawanan fisik dan bukan pula mempunyai teologi praksis di bidang sosial dan politik, tetapi secara alamiah intervensi Roh Kudus pada gerakan pentakostal ini telah menciptakan komunitas yang egaliter, yang menerima semua gender untuk terlibat melayani di gereja, dan yang anti-rasisme.

Memang pada periode sebelumnya (1901), tokoh gerakan pentakostal, pendeta kulit putih, Charles F. Parham, tidak menaruh minat terhadap isu-isu sosial termasuk perbudakan kulit hitam, karena lebih pada pengembangan teologi bahasa lidah sebagai tanda awal. Artinya gerakan pentakostal sejak awal sejarahnya, menunjukkan minatnya pada transformasi pribadi melalui baptisan Roh Kudus, dan konsep kekudusannya lebih bersifat *narrow* (sempit) dan privat. Adat-istiadat, karenanya, ditolak dan dianggap tidak sesuai dengan Alkitab. Menjadi

orang pentakostal artinya menjadi orang yang terlepas dari praktik adat-istiadat.

Dalam perkembangannya, gereja-gereja aliran pentakostal, yang di Indonesia terdapat kurang lebih 70 sinode, sebagian bersifat lebih moderat. Tetapi semuanya bersikap konversionalis, dimana adat-istiadat harus direformasi, walau tidak anti sama sekali dan memilih untuk menerima bagian dari praktik adat-istiadat sepanjang tidak mengandung pemujaan kepada roh-roh. Isu penyembahan berhala menjadi isu penting yang disoroti.

Secara tipikal gereja pentakostal adalah gereja yang memiliki teologi dan spiritualitas yang dapat digambarkan dengan kata-kata pneumatik, *experiential* (pengalaman), *narrative* (narasi), dan *encounter* (perjumpaan). Dengan ini sebenarnya dapat dimaklumi mengapa sikap pada adat-istiadat tersebut tidak tunggal. Pemetaan kategorial Nieburh soal relasi orang Kristen terhadap adat-istiadat, bagi orang-orang pentakostal akan berada pada beragam posisi: anti, paradoksal, transformasi, bahkan juga berpotensi kepada sikap resignifikansi pneumatik (yang tentu bisa diartikan ke arah sinkretis).

APENDIK

	GBT	GSJA	GIA	GPI	GKII	GPDI	GBI
Pengaruh Adat kepada gereja	Responsen memandang bahwa praktik dan filosofi adat-istiadat lokal tidak mempengaruhi praktik ibadah dan tata gereja di pelayanannya.	Hubungan antara dogma pentakostal dan adat-istiadat lokal sebagai hubungan yang dialogis dan saling mempengaruhi.	Adat-istiadat lokal tidak memiliki pengaruh yang besar terhadap praktik ibadah di gereja atau pelayanannya	Menganggap adat-istiadat lokal memiliki pengaruh kuat dalam praktik ibadah dan tata gereja di gereja/pelayanannya	Adat sangat berpengaruh terhadap kekudusan kristiani	Transformasi budaya menjadi yang lebih terkait dengan nilai-nilai Kristen.	Menekankan bahwa kebudayaan adalah bagian tak terpisahkan dari manusia, dapat terkorupsi oleh dosa, dan dapat dipakai oleh setan.

Budaya Global	Budaya global dapat digunakan sebagai sarana misi	Hubungan antara Pentakostalisme dan budaya global mewujud di dalam beragam bentuk ibadah dan penghayatan eklesiologis	Memiliki sikap yang sama dengan budaya lokal	Fashion, makanan cepat saji, komik, cosplay, dan pop music dianggap tidak terlalu berpengaruh dalam praktik ibadah dan tata gereja di gereja/pelayanan responden	Progresif dan toleransi terhadap budaya global, sambil tetap memegang teguh nilai-nilai kekudusan dan kepercayaan kepada Tuhan.	Terhadap budaya global adalah transformasi dengan mengubah pengertian budaya menjadi yang lebih terkait dengan nilai-nilai Kristen	Memiliki sikap yang sama dengan budaya lokal

Sikap Terhadap Fitur Adat	Menggunakan bagian baju adat lokal dalam pelayanan gerejanya, tetapi menolak adat kirab pusaka Keraton di Solo dan adat Qingming dalam budaya Cina.	Menolak adat Qingming dalam budaya Cina karena terdapat unsur pemujaan pada roh leluhur yang bertentangan dengan doktrin Kristen	Tidak terlalu aktif dalam berpartisipasi dalam adat-istiadat lokal dan memiliki kecenderungan untuk menghindari hal-hal yang bisa menimbulkan kontroversi dalam hubungan antara iman dan budaya.	Tidak setuju dengan adat Mangulosi dalam budaya Batak dan adat Qingming dalam budaya Cina karena adat tersebut merupakan praktik penghormatan kepada roh leluhur	Tengutamakan kekudusan dan membatasi pengaruh adat atau budaya yang bertentangan dengan kekudusan.	Toleran terhadap praktik-praktik adat yang hanya mencakup hal fisik dan menghindari praktik-praktik metafisik yang melibatkan penyembahan kepada roh leluhur atau ilah lain. Namun, GPdI tetap mempertahankan identitasnya sebagai gereja Kristen dan memperkaya praktik gerejawi dengan penggunaan pakaian adat dan musik adat.	Menolak praktek ritual, kebiasaan, dan adat-istiadat yang melibatkan doa-doa kepada dewa atau arwah, serta kompensasi-kompensasi.

Posisi Gereja terhadap Adat Lokal	Adat-budaya Lokal adalah alat untuk menyeberangkan Injil	Adat-istiadat lokal dapat digunakan sebagai pendekatan penginjilan, tetapi harus diperhatikan agar tidak mencampurkan keyakinan rohani yang salah.	Tidak selalu mengontraskan antara iman dan budaya secara totalitas dan tidak terlalu alergi terhadap adat-istiadat local. pandangan yang fleksibel terhadap adat-istiadat lokal dan tidak melihatnya sebagai penghalang bagi praktik ibadah di gereja/pelayanannya	Memilih adat-istiadat lokal yang sesuai untuk dihubungkan dengan praktik ibadah dan tata gereja.	Mempertahankan budaya dan adat sebagai keyakinan pribadi, tetapi membatasi dalam hal penyembahan kepada ilah lain. menghadapi dilema antara pengutamaan kekudusan dan penghormatan terhadap orang tua dalam konteks adat-budaya	Toleran terhadap praktik adat yang hanya mencakup hal fisik, tetapi menolak praktik adat metafisik yang melibatkan penyembahan kepada roh leluhur atau ilah lain.	Kontekstualisasi yang kritis diperlukan untuk menghindari sinkretisme. Menegaskan bahwa tradisi dan praktek adat-istiadat yang tidak mengandung dosa namun tidak produktif dan tidak menolong pertumbuhan iman harus ditinggalkan.

Daftar Pustaka

Archer, Kenneth J. & Richard E. Waldrop. (2011). "Liberating Hermeneutics: Toward a Holistic Pentecostal Mission of Peace and Justice," *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, 31:1, 65-80.

Aritonang, Jan. (1995). *Berbagai Aliran di dalam dan Sekitar Gereja*. Jakarta: BPK Gunung Mulia

Anderson. Allan H. (2014). *Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Burgess, Stanley M., ed. (2002). *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Revised and Expanded Edition. Grand Rapids, MI: Zondervan

Cartledge, Mark J. (2022). "Studying Digital Pentecostalism. Empirical-Theological Hermeneutics, Ethnography, and the Intenet," *Pneuma* 44, Number 3-4: 479-496

_____. (2022). *The Holy Spirit and Public Life: Empowering Ecclesial Praxis*. Minneapolis, MN: Lexington Book/Fortress Academic.

Cox, Harvey. (1995). *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Reading, Mass.: Addison-Wesley

Chan, Simon, (2003). *Pentecostal Theology and Christian Spiritual Traditions*. Sheffield, UK; Sheffield Academic.

Dayton, Donald W. (1987). *Theological Roots of Pentecostalism*. Grand Rapids, MI: Baker Books.

Day, Keri. (2022). *Azusa Reimagined. A Radical Vision of Religious and Democratic Belonging*. California: Stanford University Press

Dokumen Sikap Teologi Gereja Bethel Indonesia, Topik Keselamatan

End Th, van den, (1987). *Ragi Carita 2*. Jakarta: BPK Gunung Mulia

_____, and Weitjens, (2001). "A History of the Pentecostal Movement in Indonesia," AJPS 4/1: 343-44

Faupel, William, (2010). "The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought" *Journal of Pentecostal Theology Supplement Series*, Volume: 10.

Grey, Jacqueline. (2011). *Three's a Crowd: Pentecostalism, Hermeneutics, and the Old Testament*. Eugene, OR: Pickwick Publications.

Grey, Jacqueline. (2022), "Make Azusa Great Again," *Pneuma* 44, Number 3-4: 345-362

Grant Wacker, (2003). *Heaven Below Early Pentecostals and American Culture*. Cambridge, Mass. & London England, Harvard University Press

Govorounova, Alena. (2013). "Pentecostalism and Shamanism in Asia and Beyond. An Inter-disciplinary Analysis," dalam *Pentecostalism and Shamanism in Asia*, Diedit oleh Paul Swanson. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.

Hiebert, Paul G. (1987). *Cultural Anthropology*. Grand Rapids, MI: Baker Books

Hocken, Peter. (1994). *The Glory and the Shame: Reflections on the Twentieth Century Outpouring of the Spirit*. Guildford, Surrey, U.K.: Eagle.

Hollenweger, Walter J. (1997). *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Peabody, Massachusetts Hendrickson Publisher

Hesselgrave, David J. (1991). *Communicating Christ Cross-Culturally, Second Edition: An Introduction to Missionary Communication*. Second Edition. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing Hous

Ji-Sun, Grace (2011). *The Holy Spirit, Chi, and the Other. A Model of Global and Intercultural Pneumatology*. New York: Palgrave MacMillan.

Johnson, Todd M. and Gina A. Zurlo, eds. (2019). *World Christian Database*. Leiden/Boston: Brill

Kärkkäinen, Veli-Matti (2021). "Holy Spirit and the Future of the Church in the Era of Disruption." Paper dipresentasikan di the 3rd Annual Meeting, Asosiasi Sarjana Pentakostal-Karismatik. 26-27 Oktober 2021.

Kay, William K. (2009). *Pentecostalism*. London: SCM Press

Lattu, Izak Y.M, ed. (2020). "Kata Pengantar." Dalam *Agama dan Budaya Nusantara Pasca Kristenisasi,* diedit oleh Izak Y.M. Lattu dan Tedi Kholiluddin. Semarang: eLSA Press.

Lewis, Paul W., eds. (2019); "Hwa Yung". http:// www.pctii. org/cyberj/cyberj13/yung.html

Listya, Agastya Rama. (2020). "Kekristenan, Tradisi Memukul Gong di Nusak Keka dan Talae, Kecamatan Rote Selatan, Kabupaten Rote-Ndao, dan Upaya Revitalisasi," dalam *Agama dan Budaya Nusantara Pasca Kristenisasi,* diedit oleh Izak Y.M. Lattu dan Tedi Kholiluddin. Semarang: eLSA Press.

L. Newbigin (1953). *The Household of God*. London: SCM

Michael, Walker, ed. (2006). *The Work of the Spirit. Pneumatology and Pentecostalism*. Grand Rapids, MI/ Cambridge, UK: Wm B. Eerdmans

Neumann, Peter D. (2012). *Pentecostal Experience: An Ecumenical Encounter.* Eugene, OR: Pickwick.

Omenyo, Cephas N. (2002). *Pentecost Outside Pentecostalism: A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Church in Ghana*. Boekencentrum, Zoetermeer, The Netherlands

Pew Research Center terkait isu ini, https://www.pewresearch.org/religion/2006/10/05/ overview-pentecostalism-in-latin-america/ diakses 25 April 2023.

Rodemeier, Susanne. (2016). "Kajian Atas Gereja Pentakosta-Kharismatik di Jawa, Indonesia. Sebuah Tantangan." *Gema Teologika*, Vol. 1 No. 1, April 2016 (31-54)

Soesilo, Yushak (2022). "From Mission to Doxology. A Pentecostal Political Theology in a Multicultural Work." *Journal of Pentecostal Theology*, 31: 279-294.

Stephenson, Christopher A. (2013). *Types of Pentecostal Theology: Method, System, Spirit*. Oxford: Oxford University Press.

Synan, Vinson. (1975). *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

Tupamahu, Ekaputra. (2016). "American Missionaries and Pentecostal Theological Education in Indonesia," dalam *Global Renewal Christianity: Spirit-Empowered Movements: Past, Present and Future*, diedit oleh Vinson Synan dan Amos Yong. Lake Mary, Fl: Charisma House.

Verkuyl, J. (1961). *Etika Kristen Kapita Selekta*. Djakarta: Badan Penerbit Kristen

Vondey, Wolfgang. (2017). *Pentecostal Theology: Living the Full Gospel*. London: Bloomsbury Publishing

_____. (2019), "Pentecostal Theology A Conversation on the Full Gospel." *Journal of Pentecostal Theology* 28 (1): 32-45.

_____, ed. (2020). *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*. London: Routledge.

Wacker, Grant. (2003). *Heaven Below Early Pentecostals and American Culture*. Cambridge, Mass. & London England, Harvard University Press.

Walker, Michael, ed. (2006). *The Work of the Spirit. Pneumatology and Pentecostalism*. Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans.

Warrington, Keith. (2008). *Pentecostal Theology: A Theology of Encounter*. London, UK: T&T Clark.

Yong, Amos (2010). *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing.

NUSANTARA Ni INSTITUTE

BAB 8

Relasi Kepercayaan Adat Orang Karo dengan Negara dan Gereja

Jekonia Tarigan

Pendahuluan

Sebelum agama-agama dunia (*world religions*) hadir dalam kehidupan masyarakat kepulauan Nusantara, yang kemudian menjadi Republik Indonesia, umumnya setiap kelompok suku telah hidup dalam kepercayaan adat lokal (local religion) mereka masing-masing. Perjumpaan agama dunia dengan agama lokal tentu menciptakan dinamika relasi tersendiri. Paling sedikit ada tiga bentuk hasil perjumpaan antara keduanya, yaitu: asimilasi, di mana salah satu kebudayaan hilang karena menggabungkan diri pada tradisi lainnya; akulturasi, merupakan perjumpaan dua kebudayaan yang menciptakan kondisi di mana satu kebudayaan menjadi dominan, meski kebudayaan lain tidak sepenuhnya hilang, namun juga tidak seutuhnya bisa eksis, karena selalu ada dalam pengawasan tradisi dominan; dan terakhir adalah amalgamasi, yakni munculnya sebuah identitas baru yang berbeda sama sekali dengan seluruh kebudayaan yang mengalami perjumpaan (Al Qurtuby dan Kholiludin, 2020:v).

Sejalan dengan itu, masyarakat Karo secara umum, dan yang tinggal di kaki gunung Sinabung secara khusus, juga

tidak terlepas dari pengalaman perjumpaan dengan agama dunia, utamanya Kekristenan. Kehadiran Kekristenan, secara khusus melalui Gereja Batak Karo Protestan (GBKP) pada tahun 1960an telah mengubah tatanan adat mereka, khususnya yang berkaitan dengan kepercayaan tradisional atau agama leluhurnya. Hal ini merupakan konsekuensi dari pilihan mereka untuk memeluk agama Kristen, sebab ketika masyarakat memeluk Kekristenan maka Kekristenan segera menjadi 'budaya dominan' yang mengatur kehidupan dan kepercayaan mereka. Pada akhirnya adat yang berkaitan dengan kepercayaan harus mereka tinggalkan, karena dipandang tidak kompatibel dengan Kekristenan.

Namun, harus diakui bahwa eksistensi kepercayaan tradisional orang Karo tidak hilang begitu saja, bahkan relasinya dengan Kekristenan serta negara terus mengalami pasang dan surut. Erupsi Gunung Sinabung pada bulan Agustus 2010 misalnya, telah menjadi sebuah kondisi yang memungkinkan (condition of possibility) dari fenomena kemunculan kembali ritual kepercayaan adat Karo yang dikenal dengan nama *'Mere Buah Huta-huta'* (sebuah upacara memberi persembahan pada pohon besar dari jenis pohon beringin khususnya pada saat terjadi bencana) di Desa Mardinding, Kecamatan Tiga Nderket, Kabupaten Karo, Sumatera Utara. Tahun 2010 terlaksanalah ritual *'Mere Buah Huta-huta'* yang cukup besar. Namun ritual tersebut mendapat reaksi keras dari GBKP. Gereja segera memberikan sanksi bagi anggota jemaatnya yang diketahui menjadi praktisi ritual. Ritual sempat dilaksanakan lagi saat erupsi kembali terjadi tahun 2013 namun dengan jumlah peserta sangat sedikit, dan setelah ritual tak pernah dilaksanakan lagi.

Oleh karena itu, tulisan ini berupaya melihat sejarah dan dinamika relasi antara tiga pihak yakni kepercayaan adat Karo, negara, dan gereja (GBKP). Selain itu terma animistik yang disematkan gereja terhadap ritual dan praktisi ritual juga akan dikaji ulang dengan menggunakan pandangan Nurit-Bird

David yang menawarkan konsep personhood dan interpersonal relation sehingga penghayatan praktisi ritual terhadap ritual yang dilakukannya dapat dipahami dengan lebih baik.

Orang Karo dan Kepercayaan Adatnya

Sebelum kehadiran agama-agama besar seperti Kristen dan Islam di Karo, masyarakat suku Karo telah memiliki kepercayaan sendiri yang dikenal dengan *Kiniteken Sipemena* (kepercayaan yang pertama) atau dikenal pula dengan nama *Perbegu*. Dalam kepercayaan tersebut, pada dasarnya orang Karo percaya bahwa ada suatu kekuatan yang luar biasa yang tidak dapat dijangkau oleh manusia, yang disebut dengan *Dibata Simada Tinuang* (Tuhan Sang Pencipta) atau *Dibata Kaci-Kaci* yakni Tuhan yang transenden atau tidak kelihatan (Jawak, 2014:169). Namun demikian, dikarenakan *Dibata Simada Tinuang* atau *Dibata Kaci-Kaci* ini merupakan realitas tertinggi, yang tidak dapat secara langsung ditemui, dan manusia tidak dapat secara langsung membangun relasi denganNya, maka orang Karo menghidupi kepercayaan *Perbegu*.

Terma *begu* sendiri berakar pada bahasa Sansekerta *"bergu"* yang dapat dipahami sebagai roh manusia yang sudah meninggal, sedangkan roh manusia yang masih hidup disebut *tendi* (Jawak, 2014:161; Milala, 2008: 25-26)). *Perbegu* berfokus pada soal-soal eksistensi *begu-begu*, sebab eksistensi orang yang telah meninggal dipercaya masih terus berlanjut. Orang Karo meyakini bahwa, kehidupan setelah mati (*begu*) mirip dengan kehidupan manusia di dunia (Rae, 1994:21). Namun demikian tubuhnya akan kembali menyatu dengan alam dan menjadi entitas-entitas baru (Rae, 1994:19).

Hal ini terlihat dalam frasa:

Tendi jadi begu	(jiwa menjadi *begu*)
Buk jadi ijuk	(rambut menjadi ijuk)
Jukut jadi taneh	(daging menjadi tanah)
Tulan jadi batu	(tulang menjadi batu)
Dareh jadi lau	(darah menjadi air)
Kesah jadi angin	(nafas menjadi angin)

Pada manusia yang masih hidup, *tendi* dipandang sebagai daya hidup seseorang, yang membedakan manusia dengan hewan, sebab *tendi* merupakan sebuah dimensi rohani atau spiritualitas (*kinitendin*) manusia. Menariknya, *tendi* juga ada pada organisme tertentu, yang bukan hewan, seperti pohon besar atau bahkan pada beberapa benda mati yang dipercaya memiliki kekuatan yang besar, berdasarkan pengalaman manusia berelasi dengan benda tersebut. Sebagai contoh, dalam pandangan orang Karo padi atau beras dipandang memiliki tendi yang sangat kuat. Oleh karena itu dalam ritual-ritual kepercayaan suku Karo beras dipakai sebagai penguat *tendi* manusia. Hal ini dapat dilihat dalam ritual penyembuhan orang yang sudah lama sakit karena *tendinya* lemah dan diganggu oleh kekuatan *begu* yang bersifat destruktif (Rae, 1994:20).

Padak akhirnya, dalam kehidupan orang Karo kepercayaan terhadap leluhur, dan kepada benda-benda yang dianggap memiliki *tendi* (dimensi rohani), berpadu dengan kepercayaan terhadap *Dibata/Tuhan* itu sendiri. Konsep kepercayaan orang Karo terhadap *Dibata* sekaligus bersifat abstrak dan konkrit, karena *Dibata* sekaligus dipandang sebagai realitas yang bersifat transenden dan imanen. Wujud *Dibata* yang imanen itu diejawantahkan sedikitnya dalam dua golongan, pertama dalam relasi persaudaraan, yaitu dengan *Kalimbubu* (ayah dan saudara laki-laki dari istri seorang pria Karo, dan juga keluarga dari pihak ibunya atau kakek dan pamannya dari pihak ibunya). *Kalimbubu*

ini disebut sebagai *Dibata Ni Idah* (Tuhan yang kelihatan/ *Visible God*), yang menjadi sumber *tuah* atau berkat.

Oleh karena itu, setiap orang harus hormat, dan memberikan pelayanan terbaik kepada *kalimbubunya*, meski disisi lain juga bisa menasihatinya dengan penuh hormat (Rae, 1994:10). Kedua, karena manusia tidak dapat berelasi secara langsung dengan *Dibata Simada Tinuang*, maka manusia Karo berelasi dengan para pesuruh Tuhan/*Dibata* yang bertugas untuk menolong, menjaga, mengawasi, memberkati, mengobati bahkan menghukum manusia (Jawak, 2014:172). Pesuruh-pesuruh Tuhan tersebut terdiri dari:

1. *Buah Huta-Huta,* merupakan sebuah pohon besar, dari jenis pohon beringin yang dalam bahasa Karo disebut *Batang Buah*. Pohon ini ada yang tumbuh dengan sendirinya, atau ditanam, dan letaknya biasanya ada di tengah desa. *Batang Buah* ini menjadi tempat ritual yang disebut *mere buah huta-huta* yang dilakukan setahun sekali, atau saat terjadi bencana di suatu desa. Ritual akan dipimpin oleh seorang *guru,* dan seluruh masyarakat desa ikut berpartisipasi dengan membantu mempersiapkan berbagai macam persembahan kepada *Nini Buah Huta-Huta* (Jawak, 2014:173).
2. *Silan,* adalah sebuah tempat (misalnya, sungai, hutan dan gunung) yang dianggap sakral atau dikeramatkan oleh masyarakat. Oleh karena itu orang-orang yang pergi ke tempat tersebut harus menjaga kesopanan, tidak boleh berbicara kotor, menebang pohon, dan membunuh binatang, sebab mereka akan mendapatkan hukuman seperti terkena penyakit, gila atau bahkan meninggal. Untuk itu, setiap kali akan memasuki area *silan* ini, seseorang harus *ersentabi* (memohon izin) secara lisan dan memberikan persembahan berupa daun sirih atau rokok.
3. *Begu,* identik dengan roh orang yang sudah meninggal, yang dipercaya masih dapat terus berhubungan dengan manusia

lewat rohnya atau *begu* nya. *Begu* dalam kepercayaan orang Karo dapat berperan secara positif yakni menjadi pelindung, namun juga dapat membawa pengaruh negatif karena mengganggu kehidupan manusia. Namun, tidak semua *begu* dapat berperan menjadi pelindung. *Begu* yang dapat berperan menjadi pelindung disebut *begu jabu* (penjaga keluarga), yakni roh atau *begu* keluarga dekat yang telah meninggal (Jawak, 2014:175). Seseorang yang telah meninggal dapat disebut begu jabu juga tergantung dari cara ia meninggal, yaitu sebagai berikut: Bayi yang meninggal dalam kandungan disebut *Begu Butara Guru;* Bayi yang meninggal sebelum tumbuh giginya disebut *Begu Bicara; Mate sada wari* (meninggal secara mendadak, misalnya karena dibunuh, atau kecelakaan). Begu yang *mate sada wari* ini disebut sebagai *Begu Perkakun* yang dipercaya dapat menjaga keluarga dari berbagai ancaman (Jawak, 2014:175).

Peran Guru Dalam Kepercayaan Adat Orang Karo

Dalam kepercayaan *Perbegu* terdapat peran penting seorang *Guru*. *Guru* adalah sebutan untuk seseorang yang dipandang memiliki kemampuan khusus untuk melakukan berbagai praktek kepercayaan tradisional Karo, seperti: berhubungan dengan *begu*, memimpin ritual, meramal, membuat obat-obatan tradisional untuk menyembuhkan penyakit, dll (Jawak, 2014:163). Kemampuan *guru* ini biasanya didapat dari *jinujung* atau roh pelindung/*guardian spirit* (Jawak, 2014:164).

Menurut kepercayaan orang Karo, hanya orang-orang tertentu dan terpilih saja yang dapat menjadi *guru*. Hal ini merupakan takdir dari *Dibata Simada Tinuang*. Keistimewaan seseorang yang ditakdirkan menjadi *guru* dapat dikenali sejak ia masih berada dalam kandungan, dan pada hari kelahirannya (istimewa menurut kalender Karo). Namun disamping itu

semua, biasanya ada berbagai proses dan pengalaman spiritual yang dialami oleh seseorang ketika ia akan menjadi *guru,* sebab seseorang baru bisa menjadi guru ketika ia sudah cukup dewasa (Jawak, 2014:165.

Pengalaman-pengalaman tersebut dapat berupa, mendapatkan mimpi atau penglihatan tentang sesuatu, ada pula yang didatangi oleh roh-roh gaib dengan jalan kesurupan, bahkan ada yang mengalami sebuah penyakit yang cukup parah terlebih dahulu. Kondisi sakit tersebut dipercaya sebagai sebuah tanda adanya gangguan dari roh-roh nenek moyang yang ingin melindungi seseorang tesebut. Oleh karena itu satu-satunya cara untuk menyembuhkan penyakit tersebut adalah dengan melakukan upacara *nampeken jinujung* atau peresmian hubungan antara orang tersebut dengan *jinujungnya.* Nantinya setelah ritual, biasanya orang tersebut akan memiliki kemampuan sebagai seorang *guru* (Jawak, 2014:167).

Dinamika Relasi Kepercayaan Adat Karo dengan Kekristenan serta Negara

Kekristenan Sebagai Alat Penaklukan

Menurut Frank L. Cooley dapat dikatakan bahwa, pada mulanya usaha pekabaran Injil ke daerah Karo tidak didasari oleh motivasi rohani (Cooley, 1976:1). Sebaliknya, penyebaran Kekristenan itu dilakukan sebagai upaya untuk merespon permohonan dari seorang kepala perkebunan yang bernama J. Th. Cremers yang wilayah perkebunannya banyak diganggu dan dirusak oleh orang-orang Karo. Menurut Cremers, cara terbaik untuk "menjinakkan" para pengganggu tersebut adalah dengan mengabarkan Injil atau dengan kata lain "mengkristenkan" mereka. Oleh karena itu Cremers meminta bantuan kepada Nederlands Zendelingenootschap (NZG) untuk memulai suatu misi pekabaran Injil kepada orang Karo, dengan biaya yang

disiapkan oleh pihak perkebunan yang dipimpinnya (Cooley, 1976:2).

Pada tanggal 18 April 1890 tibalah seorang misionaris pertama yang bernama H.C. Kruyt dari Tomohon (Minahasa) ke sebuah desa bernama Buluhawar. Setahun kemudian datang lagi empat orang guru injil yang lain yakni: B. Wenas, J. Pinontoan, R. Tampenawas, dan H. Pesik. Mereka semua tinggal di kampung Buluhawar. Dua tahun kemudian Kruyt pulang ke negeri Belanda tanpa berhasil membaptiskan seorangpun dari masyarakat Karo di Buluhawar. Kruyt kemudian digantikan oleh Pdt. J.K. Wijngaarden. Pdt. J.K. Wijngaarden berhasil melakukan pembaptisan kepada 6 orang Kristen pertama dari suku Karo pada tanggal 20 Agustus 1893. Namun pada tanggal 21 September 1984, Pdt. J.K. Wijngaarden meninggal akibat serangan penyakit disentri. Ia dimakamkan di pemakaman Jl. Pemuda, Medan. Akan tetapi (Cooley, 1976:3).

Pertumbuhan Jumlah Jemaat GBKP Baru Melonjak pada Tahun 1965 dan Seterusnya

Dalam rentang waktu 1890-1940 (50 tahun), pertumbuhan jumlah jemaat GBKP terbilang sangat lambat. Pada peringatan hari jadi GBKP tahun 1940 hanya 5000 yang dibaptiskan. Setidaknya ada tiga penyebab terjadinya hal ini: *pertama,* agama Kristen dipandang sebagai agama penjajah. Masyarakat Karo segera menangkap bahwa ada agenda tersembunyi dibalik upaya pekabaran Injil tersebut, yakni untuk "menaklukkan" orang-orang Karo yang marah terhadap pemerintahan kolonial yang telah merebut tanah mereka; *kedua,* pendekatan yang dipakai oleh para misionaris adalah pendekatan *pietisme* dengan memandang bahwa seluruh praktek adat (termasuk seni/ budaya) dan kepercayaan tradisonal sebagai kepercayaan yang sesat sehingga masyarakat Karo dipandang berdosa (Gintings, 2015:598). Hal ini membuat, orang-orang Karo yang sudah

masuk Kristen teralienasi dari kehidupan sosialnya dengan sesama orang Karo yang belum memeluk agama Kristen (Jawak, 2014:218).

Ketiga, terdapat perbedaan konsep keselamatan yang ditawarkan oleh para misionaris dengan konsep keselamatan yang selama ini diyakini oleh orang Karo. Misionaris membawa sebuah konsep keselamatan yang bernuansa individual, artinya setiap orang yang percaya kepada Tuhan sesuai dengan iman Kristen akan mendapatkan keselamatan secara pribadi. Setiap orang juga bertanggungjawab atas kehidupannya spiritual dan moralnya sendiri. Sementara orang Karo memahami konsep keselamatan secara komunal. Jika seseorang melakukan hal yang tidak sesuai dengan norma dalam tatanan adat dan kepercayaan Karo, maka dampak buruk yang timbul dari perbuatan tersebut akan menimpa seluruh anggota masyarakat. Oleh karena itu seluruh masyarakat perlu selalu bekerjasama untuk menjaga dan melestarikan nilai-nilai adat dan tradisi Karo (Jawak, 2014:219).

Selanjutnya, tekanan justru semakin berat dirasakan oleh kepercayaan adat Karo setelah kemerdekaan Indonesia. Oleh negara kepercayaan tradisional tidak diidentifikasi sebagai agama. Kata agama *Perbegu* sendiri terus dipakai dalam kerangka konotasi yang negatif, yang berupaya mendiskreditkan para pengikutnya sebagai orang-orang kafir dari sudut pandang agama-agama resmi, seperti Kekristenan dan Islam (Rae, 1994:18). Pada tahun 1946 oleh para pengetua adat dan *guru,* sebutan *Perbegu* diubah menjadi *Agama Pemena* atau *Kiniteken Sipemena* atau agama pemula (Brahmaputro, 1978:32-36).

Pergantian penyebutan ini dilakukan dengan dua tujuan: pertama memperbaiki citra negative terhadap *perbegu*; kedua, untuk tujuan politik, agar *Kiniteken Sipemena* memperoleh pengakuan sebagai sebuah agama. Sayangnya, kedua tujuan tersebut tidak pernah tercapai karena stigma negatif yang telah terbangun terhadap *perbegu* sudah sangat kuat, dan *perbegu* juga tidak dapat memenuhi persyaratan untuk mendapat

pengakuan sebagai sebuah agama sebagaimana yang ditetapkan oleh Departemen Agama Republik Indonesia (Brahmaputro, 1978:34).

Pertumbuhan jumlah jemaat Gereja Batak Karo Protestan secara signifikan baru terjadi setelah tahun 1965. Berselang beberapa bulan, pasca perayaan jubelium atau hari jadi GBKP yang ke 75 18 April 1965, terjadilah peristiwa G30S/PKI yang mengakibatkan kegoncangan dalam kehidupan sosial, keagamaan dan politik masyarakat Indonesia. Sebelumnya, aktivitas Partai Komunis Indonesia memang telah masuk sampai ke desa-desa yang sangat terpencil. Di sana mereka menarik masyarakat bukan dengan retorika tentang revolusi dan demokrasi serta perlawanan terhadap kapitalis, tetapi focus memperhatikan para petani-petani kecil dan orang-orang muda (Rae, 1994:165). Oleh karena itu, meskipun orang-orang Karo yang bekerja sebagai petani tidak mengerti atau mendalami ideologi komunis tersebut, namun banyak diantara mereka yang tertarik untuk bergabung dengan PKI (Gintings, 2015:600).

Kejatuhan orde lama dan peristiwa G30S/PKI telah membuat masyarakat kehilangan pegangan hidup karena mereka dipandang telah terkena pengaruh PKI dan adat mereka juga diidentikkan dengan PKI (Cooley, 1976:15; Gintings, 2015:601). Dalam kondisi yang demikian banyak dari masyarakat Karo yang mengambil arah hidup yang baru, yakni dengan menjadi Kristen (Cooley, 1976:16). GBKP pun dengan sigap menanggapi keadaan ini dengan melakukan suatu upaya pekabaran injil yang lebih terstruktur dan *massif*, disertai dengan pembaptisan massal.

Akibatnya misi Kristen di Karo yang sebelumnya dilaporkan hanya mampu menarik 5000 orang sejak tahun 1890-1940, bahkan setelah masa kemerdekaan pun tidak mengalami banyak perubahan, namun antara tahun 1950-1962 jumlah jemaat GBKP bertambah menjadi 20.000 orang. Pada saat jubelium ke 75 tahun 1965 jumlah jemaat mencapai 35.000 orang, bahkan

sampai tahun 1968 terjadi penambahan jumlah jemaat lebih dari dua kali lipat yakni menjadi 76.000 orang (Gintings, 2015:600).

Eksistensi Kiniteken Sipemena/Perbegu dan Sejarah Masuknya Kekristenan di Mardingding

Sebelum kehadiran Kekristenan yang direpresentasikan oleh GBKP di Mardingding, kehidupan warga Karo di Mardingding juga sudah disibukkan oleh berbagai kegiatan yang berkaitan dengan kepercayaan adat mereka. Menurut keterangan NDS Br Sitepu, sejak dahulu setiap kali ada kejadian buruk di desa Mardingding, seperti ancaman gagal panen karena serangan hama tikus pada tanaman padi atau jagung, atau manakala ada penyakit menular yang menjangkiti warga Mardingding, mereka akan melakukan ritual *mere buah huta-huta*. Warga akan segera meminta kepada kepala desa dan *guru* di desa tersebut untuk melaksanakan ritual. Mereka akan *ncibali* dengan cara meletakkan *belo siwah sepulusa* (daun sirih dan kelengkapan makan sirih menurut tradisi orang Karo seperti kapur, gambir, pinang, tembakau, kemiri) dan rokok yang dinyalakan di *Buah Pengasen* (salah satu *buah huta-huta*/tempat ritual utama di Mardingding).

Kemudian *guru kuta* akan menaikkan permohonan di *Nini Buah Pengasen* dengan turut memanggil lima *Nini* yang lain (*Nini Perteguhen, Nini Lau Sumangen, Nini Barus, Nini Malim,* dan *Nini Batu Renggang*. Sebelumnya di tempat kelima *Nini* tersebut juga telah diletakkan *belo siwah sepulusa*, serta rokok yang dinyalakan. Keenam *Nini* (nenek) tersebut menurut NDS Sitepu dipercaya sebagai leluhur pendiri desa Mardingding, yang ketika mereka masing-masing akan meninggal mengamanatkan agar mereka dimakamkan di tempat-tempat tertentu. Di kemudian hari, di tempat tersebut tumbuh pohon-pohon beringin yang sangat besar yang dikenal sebagai *batang buah*. NDS Sitepu menuturkan bahwa, meskipun para leluhur tersebut telah meninggal, namun

mereka berjanji akan menjadi penjaga kampung Mardingding melalui *begu* atau rohnya.

Perkembangan Kekristenan di Mardingding

Sebenarnya hampir tidak ada catatan yang cukup komprehensif mengenai sejarah masuknya Kekristenan di Desa Mardingding. Namun dari penelitian sederhana yang dibuat oleh, Pendeta L Sembiring, S.Th., ke beberapa tokoh pelaku sejarah di GBKP Mardingding, ditemukan bahwa masuknya Kekristenan lewat Gereja Batak Karo Protestan di Mardingding, sudah dimulai pada tahun 1960. Desa Mardingding termasuk desa yang paling akhir menerima Kekristenan di Kabupaten Karo karena sangat sulit untuk dimasuki oleh misi penginjilan Kristen.

Hal tersebut terjadi sebab lokasi desa ini amat terpencil dan jauh dari desa-desa lainnya, dan sikap warganya yang teguh memegang kepercayaan adatnya. Oleh karena itu, Kekristenan yang dibawa oleh Gereja Batak Karo Protestan baru mengalami perkembangan yang cukup pesat di Mardingding pada tahun 1965 dan setelahnya, secara khusus karena kaitannya dengan isu pengaruh PKI yang dicurigai telah menginfiltrasi warga desa Mardingding.

Hasil penelitian Pendeta L Sembiring tersebut dikuatkan oleh keterangan NDA Ginting (nenek berusia 80 tahun) pada kesempatan wawancara tanggal 20 November 2017. Menurutnya, sekitar akhir tahun 1965 sampai pertengahan tahun 1966 sebagian masyarakat Mardingding sempat harus meninggalkan desa mereka dan bersembunyi di hutan yang ada di kaki Gunung Sinabung sampai ke daerah yang disebut *Ujung Deleng*. Hal ini disebabkan oleh gejolak sosio-politik yang mengancam keamanan warga, terkait dengan keberadaan dan aktivitas Partai Komunis Indonesia yang dicurigai telah mempengaruhi warga Mardingding.

NDA Ginting sendiri mengaku bahwa ia tidak mengetahui apa itu PKI dan tidak mengetahui keterlibatan warga desa Mardingding dengan PKI tersebut. Namun menurut NDA Ginting setelah mereka kembali dari pengungsian itu, mulailah warga desa Mardingding dibaptis dan menjadi Kristen. Pada waktu itu memang ada peraturan dari pemerintah bahwa semua warga negara Indonesia harus memilih untuk memeluk satu agama yang diakui pemerintah, sehingga Kristen Protestan melalui Gereja Batak Karo Protestan-lah yang menjadi pilihan warga Mardingding.

Hal ini sejalan dengan pendapat Mary Margaret Steedly, bahwa secara umum perkembangan Kekristenan di kalangan orang Karo memang terjadi dalam kurun waktu tahun 1960-1965. Steedly mengatakan bahwa mendekati periode 1965 dan setelahnya GBKP menjadi sebuah institusi sosial yang cukup signifikan akibat dari banyaknya penambahan jumlah anggota jemaat sebagai dampak dari peristiwa G30S/PKI. Samsul Maarif juga setuju bahwa memasuki tahun 1965 dan setelah terjadinya peristiwa G30S/PKI, pemerintah Indonesia memang mengharuskan bahwa seluruh masyarakat Indonesia agar memeluk agama resmi yang sudah diakui oleh pemerintah (Maarif, 2017:38).

Oleh karena itu, salah satu kelompok yang rentan terhadap tekanan penguasa oleh karena kecurigaan adanya infiltrasi PKI pada masa itu adalah kelompok kebatinan. Mereka diculik dan ditangkap atas nama pembubaran dan penumpasan PKI dan antek-anteknya, sehingga banyak kelompok kebatinan yang tidak lagi berani melaksanakan ritual-ritual kepercayaannya secara terbuka. Oleh karena itu, dalam situasi penuh ketegangan di awal masa pemerintahan Orde Baru, sebagian besar penganut kebatinan segera berafiliasi ke salah satu dari enam agama yang diakui negara sebagai strategi untuk menghindarkan diri dari tuduhan "belum beragama" yang diklaim sama dengan komunis (Steedly, 1993:65).

Perkembangan Kekristenan di Karo terkhusus di Mardingding oleh GBKP juga terjadi pada masa-masa ini, ditandai dengan dilakukannya beberapa kali baptisan masal terhadap warga Mardingding. Meski demikian masyarakat yang telah dibaptis masih saja kembali kepada kepercayaan adatnya. Hal ini sejalan dengan pendapat Maarif, bahwa konversi yang dilakukan oleh masyarakat penganut kebatinan atau kepercayaan adat adalah jalan pintas menghindarkan diri dari tuduhan "belum beragama" yang dipandang identik dengan komunis (Maarif, 2017:39). Masyarakat penganut kepercayaan adat Karo yang memeluk Kekristenan sesungguhnya belum mengerti dan menghayati secara mendalam Kekristenan itu. Artinya perkembangan Kekristenan di desa Mardingding tersebut ternyata lebih terkait dengan peningkatan kuantitas orang Kristen yang juga sebagai sarana melindungi diri dari negara.

Pada 1984 datang seorang pendeta, yakni Pdt. Sinar Daud Sinuraya. Meskipun perjuangan yang dilalui Pdt. Sinar Daud Sinuraya tidak mudah, namun ia bertahan dan bersikeras untuk membangun gereja yang permanen di Mardingding pada tahun 1984. Sejak saat itu, GBKP terus berkembang bahkan mendominasi di Mardingding. Pada tahun 1980an awal masuk pula gereja Katolik di Mardingding dan di akhir 1980 agama Islam juga mulai ada di Mardingding. Setelah tahun 1980an hingga tahun 2010, praktis sudah tidak ada lagi ritual-ritual kepercayaan tradisional Karo yang dipraktekkan di Mardingding secara komunal.

Erupsi Gunung Sinabung dan Kemunculan Kembali Ritual 'Mere Buah Huta-huta'

Mengenai Gunung Sinabung, R.W. Van Bammelen berpendapat bahwa sejak tahun 1600 Gunung Sinabung tercatat tidak pernah mengalami erupsi, sehingga dikategorikan sebagai gunung api

tipe B atau gunung yang tidak mengalami erupsi selama 400 tahun (Van Bammelen, 1949:213). Namun demikian, secara tak terduga erupsi Gunung Sinabung terjadi pada tanggal 26 Agustus 2010. Menariknya, erupsi Gunung Sinabung sempat terhenti selama kurang lebih tiga tahun setelah letusan pertamanya pada tahun 2010 tersebut. Erupsi Sinabung baru terjadi lagi pada tanggal 15 September 2013 dan terus berlangsung hingga kini (Siburian dan Sinaga, 2016:xi).

Di tengah situasi yang *chaos* akibat erupsi, muncullah narasi-narasi di masyarakat mengenai bagaimana mereka seharusnya menanggapi erupsi Gunung Sinabung tersebut berdasarkan kepercayaan tradisional Karo dengan melaksanakan ritual yang dahulu rutin dipraktekkan di desa Marindingding. Dorongan untuk melakukan kembali ritual kepercayaan adat Karo berasal dari mimpi atau penglihatan dan ramalan beberapa orang warga. Adalah NDS Sitepu (63 tahun), yang selama ini dikenal sebagai *guru* di Mardingding.

Ia dikenal mempunyai kemampuan spiritual *si dua lapis pengenen matana* (mampu melihat arwah atau roh dan alam roh), mampu mengobati penyakit-penyakit yang disebabkan karena pengaruh-pengaruh gaib yang negatif dan mampu memimpin ritual kepercayaan adat Karo. NDS Sitepu (dalam wawancara tanggal 24 dan 25 November 2017) menuturkan bahwa ia pernah bermimpi tentang erupsi Gunung Sinabung dua tahun sebelum erupsi Gunung Sinabung 29 Agustus 2010 tersebut terjadi. Ia bermimpi beberapa kali bahwa Gunung Sinabung mengalami letusan yang besar bahkan sampai terbelah dua.

Selanjutnya NDS Sitepu juga menuturkan bahwa sejak ia mendapatkan mimpi itu, ia seringkali mendapat petunjuk dari *jinujung*-nya bahwa desa Mardingding akan aman, asalkan warga kembali menggelar ritual *Mere Buah Huta-huta*. NDS Sitepu mengatakan bahwa menurut *jinujung*-nya, meskipun masyarakat sudah beragama, mereka tidak seharusnya melupakan para leluhurnya yang sejak dulu hingga kini menjadi pelindung di

desa Mardingding. Pendapat NDS Sitepu ini dikuatkan oleh *"si dua lapis pengenen matana"* lainnya yang juga bermimpi bahwa para *Nini buah huta-huta* dan leluhur penjaga kampung meminta agar mereka kembali diingat dan diperhatikan dengan cara melaksanakan pesta *mere buah huta-huta,* sebab mereka merasa sudah dilupakan karena masyarakat desa telah memeluk agama-agama besar.

NDA Ginting, nenek berusia 80 tahun juga mengaku mendapatkan mimpi mengenai erupsi Sinabung sebelum erupsi tersebut terjadi. Dalam mimpinya, NDA Ginting naik ke Gunung Sinabung, dalam perjalanan ke puncak gunung itu ia bertemu dengan seorang pria badannya besar berjambang seperti Tuhan Yesus dan ia berpakaian putih. Ia duduk membelakangi Mardingding kemudian pria berbadan besar itu mengatakan *"to…kudataskenlah…ula kam mbiar, labo pagi ku Mardingding pultakna, arah lau ndiden nge pagi ku jinabun"* (naiklah kalau kamu ingin naik, jangan takut, erupsi ini pasti akan terjadi namun tidak akan merusak Mardingding).

Setelah ada kesepakatan untuk melaksanakan ritual *mere buah huta-huta,* warga meminta NDS Sitepu untuk *niktik wari mehuli* (menentukan hari baik untuk melaksanakan ritual) menurut perhitungan hari-hari dalam kepercayaan adat Karo. NDS Sitepu kemudian memilih hari *Cukra Dudu,* yakni *wari mehuli* (hari baik), untuk melangsungkan pernikahan, menanam kebaikan untuk tolak bala dan menolak segala niat buruk dari orang lain kepada kita. Dalam kalender masehi, hari yang dipilih tersebut jatuh pada tanggal 9 September 2010.

Pada hari pelaksanaan ritual beberapa orang warga desa Mardingding terlebih dahulu *ersentabi ras ercibal belo ras isap* (memohon izin dan meletakkan sirih serta rokok) di lima *buah huta-huta* yang lain yakni *Nini Perteguhen, Nini Lau Sumangen, Nini Barus, Nini Malim,* dan *Nini Batu Renggang* (empat nini pertama berwujud pohon beringin besar, dan *Nini Batu Renggang* adalah sebuah batu besar yang terbelah bagian tengahnya dan dipercaya

dapat menelan hewan-hewan ternak seperti ayam, kambing atau bahkan babi).

Setelah itu semua warga berangkat ke *Buah Pengasen* yakni salah satu *buah huta-huta* yang menjadi pusat ritual. Warga Mardingding yang ikut melaksanakan ritual membawa ke *Nini Buah Pengasen* sesajen berupa: telur ayang kampung yang direbus, pisang, *cimpa*/kue khas karo (*cimpa unung-unung, cimpa lepat, cimpa manca-manca sepulu sada dan cimpa pok-pok* yang terbuat dari jagung yang disangrai kemudian digiling dan dicampur dengan gula merah), *mumbang* (kelapa muda), *belo rangke-rangken* (satu rangkai/tandan sirih), *mayang rangke-rangken* (satu tandan buah mayang), *rudang mayang* (bunga mayang), gula merah dan kelapa.

Warga juga membawa ayam putih untuk dilepaskan di *Buah Pengasen*. Kemudian di *Buah Pengasen* didirikan sebuah *anjab* (tempat persembahan) yang telah dibawa tersebut. *Anjab* dibuat dari bambu dan dibentuk seperti segitiga. NDS Sitepu mengklaim bahwa semua petunjuk mengenai sesajen dan apa yang harus dibawa serta dilakukan di *Buah Pengasen,* dipersiapkan berdasarkan bisikan-bisikan dari *jinujung* atau roh yang mengikuti dan melindungi dirinya. Selain itu NDS Sitepu juga mengkonsultasikan segala persiapan tradisi ritual *mere buah huta-huta* kepada beberapa sesepuh desa seperti NDA Ginting dan BPD Singarimbun (laki-laki/76 tahun).

Disamping itu NDS Sitepu juga bekerjasama dan bertanya kepada beberapa orang warga Mardingding yang memiliki keterikatan dan ketertarikan dengan kepercayaan tradisional Karo di Mardingding seperti BPE Singarimbun dan NDE Karo-karo (Suami dan Istri berusia 52 dan 49 tahun), yang menjadi penjaga *Nini Malim* salah satu *buah huta-huta* di Mardingding dan keturunan Singarimbun Rumah Gerga dan NDA Br Singarimbun (49 tahun beragama Islam), yang juga tergolong *si dua lapis pengenen matana*. Mereka ini dapat digolongkan sebagai sebuah tim inti dari terlaksananya ritual di Mardingding.

Setelah semua warga berkumpul di *Buah Pengasen,* dan semua sesajen diletakkan diatas *anjab,* NDS Sitepu sebagai guru mulai memberikan hormat kepada para leluhur dengan mengatakan:

Enda kami kerina nggo reh nini ibaba kami panganndu, apai kari tendu buatndu tah lau penguras pe kami nggo sikapken kami bas mangkuk mentar" [Ini kami semua telah datang *Nini* membawa makanan dan minuman untukmu, yang mana saja yang *Nini* inginkan silahkan diambil, air suci pun telah kami siapkan di dalam mangkok putih].

Setelah itu NDS Sitepu menyerahkan *cimpa*/kue dan pisang dalam *sumpit* (bungkusan tradisional Karo yang terbuat anyaman *bengkuang*) kepada para pemusik *penggual lima sendalanen* yang memainkan sarunai, gendang penganak, gendang indung, gong dan penganak dan memohon kepada para *Nini* agar tidak ada gangguan dalam ritual nanti, sebab ritual *seluk* atau kerasukan roh leluhur harus diiringi dengan musik tradisional Karo yang dimainkan dari instrumen gendang lima sendalanen tersebut. Maka musik mulai dimainkan dengan irama *gendang seluk* (gendang kesurupan) yang bertempo cepat dan diyakini mampu mengundang roh para leluhur.

Sembari musik dimainkan akan ada orang-orang yang *isinggahi* (dirasuki) oleh roh para *Nini*. Salah satunya yang mengalami *isinggahi* (dirasuki) tersebut adalah NDA Singarimbun (wanita/49 tahun). Dalam wawancara tanggal 22 November 2017, NDA Singarimbun menuturkan bahwa ketika ia mengikuti ritual *mere buah huta-huta* tahun 2010 tersebut, seketika setelah mendengarkan suara gong yang dipukul, ia segera merasa tidak tenang dan melihat roh salah satu *Nini* menghampirinya dan ia segera tidak sadarkan diri karena telah dirasuki oleh *Nini* tersebut.

Disinilah *kemberahen* (istri dari orang bermarga Singarimbun, seperti NDE Karo-karo yang istri dari BPE SIngarimbun) menjadi sangat penting. Mereka bertugas untuk melayani

dan memberikan apa saja yang diinginkan oleh para *Nini* yang dimintanya lewat orang yang dirasukinya, misalnya ia meminta *cimpa,* minyak wangi, atau *lau penguras* (air suci). Lewat orang yang kerasukan, para *nini* itu akan memberikan nasihat-nasihat, dan menceritakan kondisi desa.

Lebih lanjut pada ritual tahun 2010 itu, salah satu leluhur yang berbicara lewat orang yang kerasukan adalah *Nini Buah Pengasen*, hal pertama yang dia minta adalah telur ayam kampung rebus yang menurut NDS sitepu, hal ini berarti pertanda baik. Kemudian *Nini Buah Pengasen* juga meminta *lau penguras* (yang terbuat dari air perasan jeruk purut, jeruk keling dan *jera)*. Pada ritual tahun 2010, setelah memakan telur ayam kampung yang direbus *Nini Buah Pengasen* pun meminum *lau penguras* dan mengatakan"sudah lama kami lapar dan haus."

Setelah itu *Nini Buah Pengasen* marah pada warga desa Mardingding dengan mengatakan:

> *"Ja ko gelgel nari kerina? Gundari reh ko perban mesui atem me? Nggo ndekah ate kami man, nggo ndekah kami muas, nggo ndekah ate kami ersuri ras erminak maka la ko reh-reh?"*
>
> [Dimana kalian dari dulu, sekarang kalian datang karena kalian menderita kan? Sudah lama kami lapar dan haus, sudah lama kami ingin bersolek dan memakai minyak wangi, mengapa kamu semua tidak pernah datang?]

NDS Sitepu menjawab:

> *"Alemi kel kami Nini, salah kel kami"* [Ampuni kami *Nini,* kami sungguh mengakui kesalahan kami].

Kemudian *Nini Buah Pengasen* berbicara lagi:

> *"Ban latih ukurmu maka ko reh ku jenda me? Maka pesaim me ban latih ukurmu. Jadi kai dage atem kerina?"* [Karena kamu punya masalah baru maka kamu datang kesini, membersihkan tempat kami dan membuat pesta kan? Jadi apa maumu semua?]

NDS Sitepu menjawab:

> *"Kerina kam nini ena: Perangin-angin, Ginting, Karo-karo, pagarindulah kerina kutanta enda ula kari dem batu kutanta enda, ntah banci denga kami mulih, dalanndu lah dalani, ula nimpang ku kuta kami, bakerahna lah dalani, ntah banci ndega kami pagi mulih, ula min pagi batu kuta kami enda."*
>
> [Semua kalian para *Nini,* baik yang ada di kampung ini yang menjadi pendiri kampung Mardingding, dan *Nini Raja Nangkih* dari atas Gunung Sinabung bermarga Perangin-angin, dan *Nini* yang lain, Ginting dan Karo-Karo, tolonglah pagari dan lindungi kampung Mardingding ini, jangan sampai kampung ini hancur karena batu dan lahar dingin, tolonglah agar lahar dingin melewati jalurnya saja dan tidak masuk ke kampung kami, manatau nanti ketika erupsi berhenti kami dapat pulang kembali ke kampung kami ini].

NDS Sitepu mengutarakan permohonan diatas seraya menangis, untuk menunjukkan kesungguhannya dan warga Mardingding dalam memohon belas kasihan kepada para *Nini* melalui orang yang sudah di rasuki oleh *Nini* itu. Kemudian *Nini Buah Pengasen* menjawab:

> *"Kutanta enda lo pagi suh, emaka inget kena lah mestaken ras mesai kami"*
>
> [Di kampung kita Mardingding ini tidak akan sampai lahar dingin dan akibat fatal dari erupsi Sinabung, maka kalian janganlah pernah lupa untuk membuat pesta bagi kami dan membersihkan tempat kami ini].

Kemudian dalam ritual tersebut, lewat seorang gadis yang dirasukinya berbicara pula-lah *Raja Nangkih bermarga Perangin-Angin* yang merupakan penguasa tertinggi Gunung Sinabung.

Raja Nangkih Perangin-angin menyampaikan kepada warga desa Mardingding:

> *"Ula kena mbiar, kuta Mardingding enda labo kaden pe asal kena tetap nginget kami. Ula mejarjar, rubia-rubianta ula buat kena bicara seh pe kutanta, belkih, babi, linggarong. Datas lanai lit gagatenna, mekuah ate emaka nggagat ia ku teroh."*
>
> [Jangan takut wahai kalian semua warga desa Mardingding, kampung kita ini akan aman-aman saja, hanya saja kalian perlu tetap waspada dan tetap mengingat kami dan ingat membersihkan tempat kami, serta menggelar ritual *mere buah huta-huta* setiap tahun. Kemudian semua hewan-hewan yang turun dari Gunung Sinabung baik rusa, babi hutan, dan hewan-hewan lainnya, janganlah kalian memburunya. Kasihan mereka, sebab diatas mereka tidak lagi bisa mendapatkan rumput dan makanan sehingga mereka ke bawah untuk mencari makan].

Setelah ritual tahun 2010 tersebut dilaksanakan, erupsi Sinabung sempat berhenti selama dua tahun sampai tahun 2013, sehingga warga Mardingding bisa kembali ke desa mereka dan hidup dalam kondisi seperti sedia kala selama dua tahun. Para praktisi ritual *mere buah huta-huta* seperti NDS Sitepu, NDA Singarimbun, NDA Ginting, BPD Singarimbun, BPE Singarimbun dan NDE Singarimbun sepakat melihat berhentinya erupsi Gunung Sinabung pasca ritual tahun 2010 sebagai *tuah* atau berkat atau dampak baik dari para *buah huta-huta* yang telah dipestakan dalam ritual *mere buah huta-huta* tersebut.

Reaksi Keras Gereja dan Nasib Ritual *Mere Buah Huta-huta*

Fenomena kemunculan ritual kepercayaan adat Karo sebenarnya terjadi di beberapa desa di kaki Gunung Sinabung, seperti Lau Kawar, Sukanalu, Gurukinayan, dan Mardingding. Namun ritual terbesar terjadi di desa Mardingding, yakni desa yang terdekat dengan puncak Gunung Sinabung. Selain jumlah orang yang mengikuti dan melihat jalannya ritual terdiri dari ratusan orang yang berasal dari dalam dan luar desa Mardingding. Ritual juga dibuat seperti sebuah pesta adat besar dengan kelengkapan sesajen dan iringan musik instrumental Karo (gendang lima sendalanen) sebagaimana layaknya sebuah pesta besar. Kemudian, bagi semua orang yang hadir disediakan makan siang dikarenakan ada seekor sapi yang disembelih dan dimasak untuk dinikmati oleh semua orang yang menghadiri pelaksanaan ritual tersebut.

Melihat fenomena kemunculan ritual kepercayaan tradisional Karo tersebut, GBKP segera menanggapinya dengan reaksi penolakan yang cukup keras dan tegas sebagaimana yang telah diatur dalam tata gereja yang memang telah melarang pelaksanaan segala bentuk kepercayaan adat Karo. Respon GBKP terhadap kemunculan ritual pasca erupsi Gunung Sinabung didokumentasikan secara tertulis dalam sebuah buku yang berjudul "Kabar dari Tanah Karo Simalem: Kiprah GBKP Melayani Korban Bencana Letusan Gunung Sinabung" yang ditulis oleh Sahat P. Siburian dan Deonal Sinaga dan diterbitkan oleh GBKP pada tahun 2016.

Dalam buku ini, diuraikan bagaimana GBKP berjuang untuk melayani seluruh pengungsi terdampak erupsi Gunung Sinabung. Selain itu dijelaskan pula bahwa fenomena animisme yang muncul pasca erupsi merupakan tantangan yang cukup berat dan menjadi sebuah pukulan telak bagi GBKP, karena hal tersebut mengindikasikan gagalnya gereja dalam membina

iman warga jemaatnya, sehingga mereka melenceng dari ajaran iman Kristen (Siburian dan Sinaga, 2016:137).

E.P. Gintings yang pendapatnya juga dikutip dalam buku karya Sahat P. Siburian dan Deonal Sinaga tersebut bahkan memandang kemunculan kembali ritual kepercayaan tradisional Karo ini menunjukkan sebuah fakta lain yang lebih ironis (Gintings, 2015:551). Meskipun orang Karo telah menjadi Kristen, bahkan Kekristenan sudah masuk ke Tanah Karo lebih dari satu abad yang lalu namun dalam pikirannya, orang Karo masih menghayati kepercayaan-kepercayaan terhadap roh-roh penguasa alam dan rohroh nenek moyang.

Kepercayaan-kepercaan tradisional ini terus saja hidup sejak zaman Kerajaan Besar Haroe yang dahulu sangat termasyur di Sumatera. E.P.Gintings juga meyimpulkan bahwa tampaknya sulit sekali bagi orang Karo untuk terbebas dari kepercayaan-kepercayaan tradisionalnya. Akibatnya sepanjang sejarahnya, GBKP berulang kali harus bergumul dengan masalah bahwa masih ada jemaatnya yang mempraktekkan ritual kepercayaan tradisional Karo.

Dalam kaitannya dengan erupsi Gunung Sinabung, E.P. Gintings berpendapat bahwa kemunculan ritual terjadi karena penghayatan teologis masyarakat yang keliru, yakni tidak dapat membedakan antara konsep devil dan evil (Gintings, 2015:552). Secara umum masyarakat yang bermukim di kaki Gunung Sinabung memang meyakini bahwa Gunung Sinabung dikuasai oleh roh tertentu yang dikenal dengan nama Raja Nangkih. Bahkan Gunung Sinabung juga dipercaya sebagai tempat kediaman bagi roh para leluhur orang Karo.

Oleh karena itu para praktisi ritual mempercayai bahwa erupsi terjadi karena kemarahan nenek moyang orang Karo yang dikenal dengan nama Nini Karo atau Nini Haroe dan Raja Nangkih sang penguasa Gunung Sinabung. Keyakinan seperti ini dengan jelas menunjukkan bahwa para praktisi

ritual mempercayai adanya peran roh-roh atau devil yang mengakibatkan terjadinya erupsi misalnya karena kemarahan mereka. Oleh karena itu masyarakat beranggapan bahwa erupsi dapat dihentikan dengan "membujuk" para roh atau devil tersebut agar tidak marah lagi.

Padahal menurut Gintings, harusnya erupsi dipandang saja sebagai evil atau situasi chaos karena siklus alamiah Gunung Sinabung, yang kesemuanya itu ada dalam kendali Tuhan. Ketidakmampuan membedakan antara devil dan evil di tengah situasi erupsi dan eksistensi pemikiran serta penghayatan kepercayaan tradisional akhirnya menjadi dua faktor yang membawa warga kaki Gunung Sinabung jatuh dalam praktek-praktek animisme yang menurut gereja sesat itu.

Untuk menyikapi kemunculan kembali ritual tersebut, di Mardingding GBKP awalnya melakukan pendekatan persuasif kepada para jemaat yang mengkuti ritual. Namun bagi inisiator dan guru yang terlibat aktif dalam persiapan dan pelaksanaan ritual dan bersikeras untuk terus melakukan ritual setelah tahun 2010 (GBKP secara resmi melarang ritual), gereja memberlakukan pembinaan khusus yang menunjukkan bahwa sebenarnya mereka berpotensi untuk dikeluarkan dari gereja. GBKP bereaksi demikian sebab dalam pandangan gereja ritual tersebut merupakan bentuk sikap menduakan Tuhan.

Oleh karena itu gereja harus bekerja keras untuk membawa kembali jemaat ke dalam pengajaran yang benar dan meninggalkan praktek animisme yang sesat tersebut. Usaha gereja dapat dikatakan cukup berhasil. Di desa Mardingding, ritual mere buah huta-huta hanya muncul dua hali, yakni ritual besar yang digelar tiga minggu pasca letusan Gunung Sinabung Agustus 2010 dan ritual yang jauh lebih kecil pada tahun 2013. Setelah 2013 praktis tidak adalagi praktek ritual mere buah huta-huta yang dilaksanakan di Mardingding.

Memahami Kepercayaan Adat Karo dalam Bingkai Pemahaman Relasi Interpersonal *Personhood*

Hilangnya ritual *Mere Buah Huta-huta* setelah tahun 2013 membuktikan kuatnya narasi gereja menyudutkan praktisi ritual. Justru itu, sesungguhnya perlu diberikan ruang bagi praktisi ritual di Mardingding untuk menjelaskan alasan mereka melaksanakan ritual dan makna ritual tersebut bagi mereka. Sangat mungkin ada kearifan-kearifan lokal yang tersimpan dalam berbagai tradisi religius tradisional Karo yang dapat memperkaya pemahaman dan menguatkan masyarakat Karo (secara khusus praktisi ritual) dalam menghadapi erupsi.

Hal ini sejalan dengan pendapat Bagus Takwin bahwa narasi religius masyarakat lokal atau yang disebut juga sebagai narasi akar merupakan sebuah cara masyarakat lokal menjelaskan realitas di sekitar mereka berdasarkan pengetahuan kolektif mereka. Umumnya dalam narasi religius masyarakat tradisional dunia ini adalah sebuah kesatuan dimana semua entitas saling berhubungan dan saling mempengaruhi satu sama lain (Takwin, 2007:91).

Jelaslah bahwa dari sisi gereja, landasan penolakan atas kemunculan ritual *Mere Buah Huta-huta* pasca erupsi gunung Sinabung adalah Tata Gereja GBKP 2005-2015. Di dalamnya disebutkan bahwa bagi GBKP kepercayaan tradisional Karo dipandang sebagai "kepercayaan pribumi/animisme" (Tata Gereja GBKP Bab I pasal I ayat II). Terma kepercayaan pribumi atau animisme tersebut memiliki kesesuaian dengan pemahaman tentang animisme sebagaimana yang dirumuskan E.B. Tylor. Tylor dalam karya monumentalnya "*Primitive Culture*" merumuskan pengertian agama sebagai keyakinan terhadap sesuatu yang spiritual (Pals, 2014:41) atau kepercayaan pada makhluk-makhluk adikodrati yang dipersonalisasikan (Dhavamony, 1995:67).

Selanjutnya Dhavamony juga menjelaskan bahwa manifestasi roh-roh yang dimaksud dalam teori Tylor tersebut terdiri dari: Roh yang Mahatinggi; roh dalam objek-objek alam seperti batu dan kayu; roh yang berhubungan dengan kekuatan alam seperti angin, kilat dan banjir; serta roh yang berhubungan dengan jiwa manusia seperti roh leluhur dan roh jahat dari orang-orang yang meninggal dalam kondisi tidak wajar.

Dalam upaya untuk memahami narasi religius praktisi ritual *mere buah huta-huta,* maka pandangan Bird-David yang meninjau kembali pengertian animisme Tylor menjadi sangat penting. Menurut Bird-David, terma animisme yang dipakai Tylor sebagai sebuah epistemologi yang melihat praktek-praktek agama leluhur sebagai penyembahan terhadap roh-roh tidak lagi memadai, sebab animisme itu sendiri merupakan sebuah fenomena yang kompleks (Bird-David, 1999:68). Lewat penelitiannya terhadap komunitas Nayaka di India Selatan, Bird-David menemukan bahwa praktek agama leluhur tidak serta-merta merupakan penyembahan terhadap roh-roh, namun sebuah bentuk relasi (Bird-David, 1999:77).

Dalam kehidupan sosialnya, Nayaka sangat menghayati relasi saling berbagi ruang, benda dan aksi dengan yang lain(Bird-David, 1999:72). Nayaka juga mengenal konsep "*nama sonta*" atau secara sederhana dapat diartikan sebagai "saudara kita" yang disematkan kepada subjek atau pribadi atau *person* yang lain, yang dengannya Nayaka berbagi ruang hidup dan berelasi (Bird-David, 1999:73). Menariknya, pribadi atau *person* yang dapat dipahami oleh Nayaka tersebut tidak terbatas hanya pada manusia, sehingga subjek lain yang bukan manusia seperti hutan atau pohon juga menjadi saudara bagi Nayaka, artinya ada perluasan *personhood* dalam kehidupan komuitas Nayaka.

Berdasarkan penemuan tersebut, Bird-David kemudian membuktikan animisme merupakan sebuah epistemologi yang gagal atau tak mampu sepenuhnya memahami pandangan dunia dalam agama leluhur. Hal ini dikarenakan pengertian animisme

yang terbatas pada pandangan bahwa relasi antar pribadi itu hanya dapat terjadi antara manusia, dan tak mungkin terjadi dengan subjek-subjek alam yang lain apalagi hubungan dengan subjek-subjek tersebut dibangun dengan kerangka kekerabatan.

Oleh karena itu, dalam tinjauan ulang yang dilakukan oleh Bird-David terhadap konsep animisme, ia menyebutnya sebagai *relational-epistemology* atau epistemologi relational. Bird-David berargumentasi bahwa dalam agama leluhur eksistensi manusia terjadi bukan hanya karena ia berfikir (I think, therefore I am), namun justru manusia memahami dirinya dalam relasi dengan *person* yang lain dan dengan dunia (I relate, therefore I am/I know as I relate) (Bird-David, 1999:78).

Dengan pendekatan yang demikian, maka dapat dipahami bahwa praktek ritual yang dilaksanakan oleh warga desa Mardingding juga didasari oleh motif atau kerinduan untuk membangun relasi dengan *buah huta-huta* yang dahulu memang selalu dilakukan secara berkala. Ada pengalaman hidup bersama akibat berbagi ruang hidup bersama antara para praktisi dengan *buah huta-huta* atau *person-person* (pohon beringin dan batu yang disebut *Nini*) yang ada di Mardingding. Akibatnya, pohon beringin dan batu itu tidak lagi menjadi sekadar benda alam biasa, namun dihormati sebagai pribadi.

Sebagai perbandingan, dalam konteks kelompok orang Indian Ojibwa di Amerika, terma hubungan kekerabatan seperti kakek atau *grandfather* juga disematkan tidak hanya kepada manusia namun juga pribadi yang bukan manusia seperti batu, petir dan Guntur (Maarif, 2014:153). Pemahaman seperti ini memungkinkan orang-orang Ojibwa membangun relasi interpersonal dengan *person* atau pribadi yang bukan manusia itu. Model relasi interpersonal seperti itu juga yang tampaknya terjadi dalam ritual-ritual di Mardingding. Praktisi ritual di Mardingding memahami dunia dengan segala realitas yang ada di dalamnya termasuk realitas erupsi Gunung Sinabung dalam relasinya dengan *buah huta-huta* di Mardingding.

Oleh karena itu, dengan memakai pemahaman tersebut, maka nama *Raja Nangkih* yang disebut sebagai penguasa Gunung Sinabung pun dapat dipandang sebagai bentuk upaya praktisi ritual untuk membangun relasi interpersonal dengan Gunung Sinabung. Relasi yang terbangun tersebut bukan karena keberadaan roh-roh dibalik Gunung Sinabung atau semua *buah huta-huta* tersebut, namun penamaan tersebut adalah bentuk pengakuan atas eksistensi pribadi lain di luar diri manusia yang dengannya manusia perlu berelasi dan berdampingan dalam menjalani hidup.

Pada akhirnya, dapat dipahami bahwa semua penamaan yang dipakai oleh para praktisi ritual, merupakan bentuk keterbatasan pilihan kata untuk menggambarkan relasi mereka terhadap *person-person* tersebut, namun relasi interpersonal antara para praktisi ritual ini terhadap *person* dan roh yang mereka kenal tersebut tetap menjadi sebuah kebutuhan walau kini mereka telah memeluk agama-agama besar.

Kesimpulan

Hubungan antara gereja dan kepercayaan tradisional Karo terus terus menerus berdinamika. Dalam konteks bencana erupsi gunung Sinabung, agama telah digunakan untuk memahami, memberi makna, menyesuaikan diri dan mengendalikan alam dan bencana alam (Kemkens, 2013:55). Susanna M. Hoffman menyatakan bahwa dalam menghadapi realitas bencana, penjelasan orang cenderung mengandalkan mitologi yang kreatif dan imajinatif.

Sistem kepercayaan orang yang mengalami bencana biasanya penuh dengan simbol yang berkaitan dengan situasi yang sedang mereka hadapi. Semua narasi dan metafora yang berhubungan dengan bencana mencerminkan proses mental dari komunitas tersebut untuk menalar realitas yang tengah mereka

hadapi (Hoffman, 2002:113). Pada akhirnya hal ini juga berkaitan dengan kelangsungan hidup budaya kelompok tersebut atau dengan kata lain tentang bagaimana cara mengatasi realitas bencana untuk terus kuat dan bertahan (Hoffman, 2002:114).

Dalam konteks kehidupan orang Karo, sebelum masuknya Kekristenan orang Karo juga hidup dalam suatu tatanan kehidupan dan kepercayaannya sendiri. Simon Rae menyatakan bahwa orang Karo tidak membedakan kategori-kategori seperti "agama", "magi", "adat", "budaya", "kepercayaan", dan "upacara" (Rae, 1994:18). Kesemuanya itu ada dalam satu kesatuan tatanan kehidupan. Kehadiran agama-agama besar, utamanya Kekristenan telah mengubah tatanan kehidupan tersebut (Cooley, 1976:126). GBKP telah menggantikan kepercayaan tradisional Karo yang telah dianggap using (Rae, 1994:201).

Oleh karena itu tidak berlebihan jika Rita Smith Kipp menyebutkan bahwa, dengan semua perkembangan agama-agama dunia maka semakin menjauhlah orang-rang Karo dari gunung berapi seperti Sinabung, pohon-pohon besar, dan dari makam para leluhur. Kekristenan dianggap menjadi jawaban bagi keperluan mereka akan nilai-nilai dan moralitas baru (Kipp, 1993:190).

Menariknya, ketika situasi kritis yakni erupsi Gunung Sinabung terjadi, sebagian masyarakat nampaknya kembali me-*recall* ingatan atau memori mereka di masa lalu tentang ritual-ritual yang dulu dianggap merupakan sarana memohon perlindungan dari para leluhur atau roh penguasa Sinabung. Persoalannya konteks sosio-religius mereka sekarang sudah berubah, mereka telah berafiliasi dengan agama resmi khususnya Kekristenan, sehingga terjadi ketegangan dengan Kekristenan. Perspektif personhood dan relasi interpersonal yang ditawarkan Nurit Bird-David dapat menjadi perspektif alternatif untuk memahami kekayaan makna dibalik ritual *Mere Buah Huta-huta*

Daftar Pustaka

Al Qurtuby, Sumanto dan Tedi Kholiludin (ed.). (2020). *Agama dan Budaya Nusantara Pasca Islamisasi*. eLSA Press.

Bird-David, Nurit. (1999). *"Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology*. The University of Chicago Press.

Cooley, Frank L. (1976). *Benih Yang Tumbuh IV: Suatu Survey Mengenai Gereja Batak Karo Protestan*. Lembaga Penelitian dan Studi Dewan Gereja-gereja di Indonesia.

Dhavamony, Mariasusai. (1995). *Fenomenologi Agama*. Kanisius.

Ginting, E.P. (2015) *Sejarah Gereja Batak Karo Protestan (GBKP)*. Percetakan GBKP Abdi Karya Kabanjahe.

Hoffman, Susanna M., Antony Oliver-Smith. (2002). *Catastrophe and Culture: The Anthropology of Disaster*. School of American Press.

Jawak, Kalvinsius. (2014) *Teologi Agama-Agama Gereja Batak Karo Protestan (GBKP)*. Universitas Kristen Satya Wacana.

Kipp, Rita Smith. (1999). *Dissociated Identities: Ethnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society*. The University of Michigan Press.

Maarif, Samsul. (2014). *Being A Muslim in Animistic Ways*. Center for Religious and Cross-Cultural Studies.

_____. (2017). *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Center for Religious and Cross-Cultural Studies.

Moderamen GBKP. (2005). *Tata Gereja GBKP 2005-2015*. GBKP.

Pals, Daniel L. (2011). *Seven Theories of Religion: Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif*. IRCiSoD.

Putro, Brahma. (1978). *Sejarah Karo dari Zaman ke Zaman*, Jilid 1. Ulih Saber.

Rae, Simon. (1994). *Breath Become Wind: Old and New in Karo Religion*. University of Otago Press.

Siburian, Sahat P dan Deonal Sinaga. (2016). *Kabar Dari Tanah Karo Simalem: Kiprah GBKP Melayani Korban Bencana Letusan Gunung Sinabung*. Moderamen GBKP.

Steedly, Mary Margaret. (1993). *Hanging Without Rope: Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland*. Princeton University Press.

Van Bammelen, R.W. (1949). *The Geology of Indonesia,* Vol 1 A. The Hague Government Printing Office.

NUSANTARA INSTITUTE

BAB 9

Transformasi dan Adaptasi Dalail Khairat dalam Tradisi Lokal Nusantara

Fakhriati

Pendahuluan

Dalail Khairat sebagai teks salawat yang cukup popular di dunia telah mengalami transformasi dan adaptasi ketika teks ini berada di Nusantara. Proses transformasi dari teks awal yang berasal dari Maroko berkembang dan mengikuti irama budaya setempat di Nusantara. Teks Dalail Khairat sudah menjadi milik masyarakat setempat dengan warna lokalitasnya dipenuhi dengan budaya dan tradisi yang berkembang (Apriani, 2020; Masturin, 2015).

Di samping itu, Dalail Khairat juga dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat dari waktu ke waktu dengan beradaptasi pada teks yang diwariskan oleh para leluhur Nusantara. Dalail Khairat dipraktikkan sebagai bagian dari kehidupan sehari-hari, karena selain dibacakan setelah melaksanakan sholat, juga dibacakan pada ritual tertentu, seperti kegiatan ritual mauludan. Pada tataran lain, Dalail Khairat bagi masyarakat lokal Indonesia juga berfungsi sebagai kekuatan spiritual, yang mampu memberikan keberuntungan dan memecahkan masalah dalam kehidupan ini (Fitri, 2021; Fahad, 2020).

Para ilmuwan telah memokus kajiannya berkaitan dengan Dalail Khairat meliputi tiga kecenderungan. *Pertama*, Dalail Khairat dilihat dari sisi kemampuan meningkatkan spiritualitas umat. Hadirnya Dalail Khairat di dalam masyarakat telah memberikan banyak keuntungan bagi masyarakat yang mengamalkannya. Banyak karomah-karomah muncul dan tidak bisa dilogikakan (Fahad, 2020; Allen, 2020). *Kedua*, pengetahuan Dalail Khairat dimuat dalam banyak naskah kuno Nusantara. Keragamaannya menunjukkan konteks dari penulis Dalail Khairat yang berbeda lingkungan dan budaya (Yahya, 2021; Abid, 2021).

Ketiga, Dalail Khairat dikaji dari sisi sejarah, yang melahirkan beragam persepsi terhadap pengalaman dan ritual praktik Dalail Khairat (Jalil, 2011; Apriani, 2020). Studi di atas belum mengungkap secara seksama dan terperinci bahasa Dalail Khairat yang diwarnai dengan kearifan lokal dari hulu ke hilir, yaitu mulai dari munculnya tulisan Dalail Khairat di Maroko hingga menyebar ke Nusantara. Sejarah munculnya Dalail Khairat di Nusantara, penerapannya dalam teks dan praktik ritual, serta keajaiban-keajaiban yang diperoleh oleh pengamalnya belum menjadi sasaran utama para ilmuan.

Tulisan ini bertujuan mengisi kekurangan dari kajian para ilmuan tersebut terkait relasi Dalail Khairat dengan tradisi lokal Indonesia. Pertanyaan utama yang perlu dijawab adalah sejauhmana Dalail Khairat yang telah bertransformasi dan beradaptasi dengan budaya lokal Indonesia. Secara lebih rinci, tulisan ini akan mengungkap tiga bahasan utama, yaitu 1) Uraian tentang naskah-naskah Dalail Khairat yang merupakan warisan para leluhur dari Maroko hingga ke Nusantara. 2) Kekhasan teks dan praktik Dalail Khairat pada masyarakat Nusantara. 3) Dampak pengamalan teks Dalail Khairat bagi masyarakat Nusantara. Tulisan ini mendiskusikan tiga bahasan tersebut dengan menganalisis bentuk transformasi dan adaptasi yang telah berlangsung secara turun temurun dalam masyarakat lokal Nusantara.

Tulisan ini didasarkan pada argumen bahwa Dalail Khairat merupakan tradisi yang berkembang dalam kehidupan masyarakat lokal Nusantara. Tradisi ini dimulai dari teks yang berasal dari Maroko masuk ke Nusantara, kemudian diadopsi oleh para ulama Nusantara yang tidak luput dengan pengaruh budaya dan tradisi lokal mereka. Seiring berjalan waktu, Dalail Khairat semakin berkembang dan diamalkan oleh sebagian masyarakat lokal Nusantara. Dalail Khairat ini kemudian menjadi tradisi bagi masyarakat Nusantara yang mengadopsi konteks sekitarnya. Tidak bisa dipungkiri bahwa adaptasi budaya lokal, transformasi, serta penyesuaian dengan dunia sekarang sudah tejadi pada Dalail Khairat. Proses ini telah berlangsung secara turun temurun sejak munculnya Dalail Khairat hingga praktiknya pada masa sekarang.

Studi ini memokus pada transformasi budaya penulisan Dalail Khairat dari Maroko ke Nusantara dan praktiknya di Nusantara. Pemokusan pada tema ini didasarkan pada dua alasan penting. *Pertama*, teks naskah Dalail Khairat dari satu wilayah ke wilayah lain memiliki transformasi budaya, meskipun teks selawatnya tetap dipetahankan pada teks asal. *Kedua*, di Indonesia, keragaman penulisan juga mengikuti budaya setempat yang kemudian diterapkan ke dalam kehidupan sehari-hari mereka. Transformasi dan adaptasi budaya ini menjadi penting ditelaah karena mengandung nilai-nilai lokal yang memuat kriteria khusus dan menjadi identitas bangsa.

Secara lebih khusus, studi ini melakukan kajian terhadap naskah-naskah Dalail Khairat yang menjadi koleksi Perpustakaan Universitas Leiden untuk mengetahui kaitan antara naskah-naskah Indonesia dengan naskah-naskah dari negara asal, Maroko, dan negara lain yang pernah ada relasi sejarah dengan Indonesia, seperti Turki dan India. Naskah yang ada di Leiden berjumlah 37 naskah yang berasal dari Maroko, Turki, India, dan Indonesia.

Di Indonesia, naskah Dalail Khairat juga banyak disalin dan diproduksi, sehingga mudah ditemukan baik dari koleksi masyarakat lokal Nusantara maupun koleksi lembaga-lembaga seperti di Museum dan perpustakaan Nasional. Hasil invetarisasi naskah kuno dalam katalog-katalog yang ada, ditemukan sembilan naskah Dalail Khairat terdapat dalam katalog T.E. Behrend yang diterbitkan pada tahun 1998; empat naskah terdapat dalam katalog Dayah Tanoh Abee dan Ali Hasyimi; dan satu naskah Dalail Khairat yang tercatat dalam katalog Badan Litbang Kementerian Agama RI.

Data-data naskah yang dikumpulkan kemudian ditelaah dengan menggunakan pendekatan filologi dan sejarah. Data yang ada selain dianalisis isi, iluminasi, dan kolofon untuk melihat perbedaan dan kekhasan yang dimiliki teks naskah Nusantara, juga untuk menemukan pesan-pesan dari penulis atau penyalinnya. Setelah itu, teks dipelajari lebih lanjut untuk mendapatkan konteks sejarah dan hubungannya dengan budaya lokal. Terkait data tentang praktik-praktik Dalail Khairat di Nusantara diperoleh dengan cara mengamati langsung pada ritual-ritual tertentu dan menelaah buku-buku terkait yang sudah diterbitkan.

Studi Literatur

Transformasi dan Adaptasi

Transformasi dan adaptasi merupakan dua kata yang sering digunakan beriringan saat budaya lokal tertentu mengalami perubahan, lalu masyarakat lokal tersebut berusaha beradaptasi dengan perubahan tersebut. Proses dialog ini terjadi antara budaya lokal yang sudah lama ada dengan budaya yang baru (Mulyana, 2014). Dalam prosesnya, dua kemungkinan bisa terjadi pada budaya yang bertransformasi dan beradaptasi, yaitu membentuk budaya baru yang merupakan hasil kombinasi dari

budaya lama dengan budaya yang sedang berlangsung, atau melahirkan budaya yang sama sekali berbeda dengan sebelumnya (Mulyana, 2012). Di sisi lain ketika pengaruh tatanan global semakin meningkat, maka batas budaya bisa melebur dan tidak terikat lagi antara satu sama lainnya. Batas fisik melebur dan tidak lagi terkonsentrasikan pada titik yang dituju. Unsur kebudayaan semakin mudah ditemukan di berbagai tempat (Abdullah, 2015). Karena itu, kepedulian suatu komunitas pada warisan leluhur dan patuh pada aturan adat merupakan sesuatu yang sangat niscaya.

Teks Dalail Khairat

Dalail Khairat merupakan teks salawat yang ditulis al-Jazuli pada abad ke-15M. Teks selawat ini cukup popular di kalangan umat Islam karena disalin ulang, ditelaah, dan digunakan dalam kehidupan sehari-hari. Teks ini, selain ditulis ulang dan diproduksi secara meluas oleh hampir sebagaian besar penduduk Muslim di dunia, juga telah menjadi bahan kajian oleh berbagai kalangan ilmuan baik di dunia Muslim maupun di dunia Barat. Kitab Dalail Khairat ini telah disalin dalam sejumlah naskah di dunia, sehingga banyak institusi yang mengoleksi dan menyimpannya (Allen, 2020; Witkam, 2001).

British Library memiliki koleksi naskah Dalail Khairat yang paling banyak mulai dari abad ke-16 hingga 17 (total naskah adalah 46), dan naskah kuno yang lebih tua diproduksi abad ke-16M diberi kode No. REG 16 A IV/1. (Stocks, 2001:178-179). Katalog online yang dibuat oleh Fihrist.org.uk juga mencatat bahwa ada 49 naskah Dalail Khairat yang tersebar di seluruh Inggris, yaitu 17 disimpan di Universitas Oxford, 15 di Universitas Cambridge, 7 di Birmingham, 4 di SOAS, 3 di Royal Asiatic Library, 2 di University St Andrew, 1 di British Library. Koleksi naskah Dalail Khairat terbesar kedua adalah Perpustakaan Universitas Leiden, yang menyimpan 37 naskah Dalail Khairat

dan dua Tafsiran Dalail Khairat (hasil pengamatan langsung dan telaah di Perpustakaan Univeristas Leiden pada bulan Juli-September 2018).

Tiga puluh lima di antara naskah Dalail Khairat dimaksud telah dicatat oleh Witkam (2001 dan 2002) dengan dua tafsirannya, dan dua lainnya belum dicatat, karena merupakan koleksi baru, yaitu Cod. Or. 26.326 dari Indonesia dan Or. 26. 416 dari Maroko. Malaysia di sisi lain, khususnya Islamic Art of Museum Malaysia (IAMM), telah mengoleksi 27 naskah Dalail Khairat. Terdapat naskah yang lebih tua dalam koleksi ini ditulis abad ke-16M, dengan kode. 2011.7.44 (Nurul Iman Rusli, 2016:26).

Dari sisi kajian, DK. J. B. Pearson (1907), merupakan salah satu sarjana Barat pertama yang menaruh perhatian pada naskah Dalail Khairat. Ia melakukan penerjamahan lengkap terhadap teks Dalail Khairat dan mengulas sisi-sisi kehidupan Jazuli sebagai penulis Dalail Khairat yang penuh rahmat dan karamah mulai dalam kehidupannya di dunia hingga ke liang kubur. Pada sisi lain J. J. Witkam (2001; 2002) menelaah sisi iluminasi tulisan-tulisan kuno tentang Dalail Khairat dari berbagai negara. Nurul Iman Rusli (2016) melihat sisi lain dari terbitan teks Dalail Khairat, yaitu membuat katalog terhadap 27 naskah Dalail Khairat di dunia yang menjadi koleksi IAMM. Sementara Amélie Couvrat Desvergnes & Ina Vanden Berghe (2018), melakukan penelitian tentang deskripsi fisik sejumlah naskah Dalail Khairat terbitan Maroko yang menjadi koleksi Museum Seni Islam di Doha, Qatar.

Tradisi Lokal Nusantara

Tradisi lokal Nusantara merupakan tradisi yang berkembang pada setiap daerah di Nusantara dalam bentuk yang berbeda antara satu sama lain. Hal ini sangat beralasan, karena di Nusantara terdiri dari 17.580 pulau dan jumlah suku yang

mencapai 1.340 suku bangsa. Jumlah suku terbesar sebanyak 10 suku dengan 718 bahasa daerah (Rahmat H. M. 2021; Hidayah, Z, 2015). Jumlah pulau yang dibatasi oleh lautan dan gunung telah membuat mereka hidup dalam tradisi beragam. Manusia terikat dengan alam dimana ia tinggal. Kebiasaan mereka terbentuk dari lingkungan mereka sendiri.

Tradisi lokal Nusantara memiliki keragaman yang cukup kaya dan unik sesuai dengan lingkungan dan perkembangan budaya masing-masing. Hampir di setiap wilayah memiliki budaya dan tradisi tersendiri yang menjadi anutan masyarakat setempat. Demikian juga halnya dengan literasi yang terkandung dalam naskah kuno telah berinteraksi dengan budaya setempat. Dalam naskah kuno banyak ditemukan tradisi lokal yang ikut membaur dalam tulisan penulis, mulai dari bahasa yang digunakan hingga cara menulis. Demikian juga halnya dengan penulisan teks Dalail Khairat di Nusantara, tidak lagi persis pengadopsian dari teks asli Maroko yang diproduksi Jazuli, namun berubah dan ditransformasikan ke budaya setempat.

Meskipun demikian inti dari teks salawat tetap terjaga dan terlestarikan sehingga keberkahannya pun tidak luntur, sebagaimana yang diperoleh penulisnya, Jazuli. Seiring dengan bergesernya waktu, generasi selanjutnya membangun jembatan antara teks dan kehidupan mereka. Mereka membaca dan mengamalkan teks salawat Dalail Khairat ini, sehingga memberi efek positif dalam kehidupan mereka (Masturin, 2015; Fahad, 2020; Fitri, 2021).

Sekilas tentang Jazuli dan Dalail Khairat

Jazuli memiliki nama lengkap, yaitu Abu Abdullah Muhammad bin Sulaiman, al-Jazuli. Ia lahir di desa Tankarat, Maroko. Jazuli merupakan bagian dari suku Berber di Gazulah, yang tinggal di Provinsi Sus al-Aksa, Maroko. Ia meninggal pada tahun

869/1465 di Sus. Ia memiliki nenek moyang Mulay Idris I, seorang pendiri negara Maroko (Vincent J. Cornell, 1998: 168). Dari sisi penguasaan ilmu agama, Jazuli merupakan seorang ahli sufi terkenal yang masuk ke dalam tarekat Shazili melalui Syaikh Abu Abdullah Muhammad ibn 'Abdullah, yang disebut Amghar ('Ain al-Kasr) (Pearson, 1907:71).

Jazuli juga dikenal sebagai seorang pejuang yang membela negara dan agamanya untuk selalu berada pada jalan yang diajarkan oleh Nabi dan Tuhan. Pada tahun 1450-an, Jazuli mendirikan zawiyah pertama di Safi untuk mendekatkan diri kepada Allah dan memohon berkah dari Nabi. (Pennell, 2003: 74). Dia juga dianggap sebagai tokoh kunci yang mampu membangun zawiyah dan kemudian berkembang menjadi tarekat sebagai organisasi sufi yang mampu berkolaborasi bersama zawiyah lainnya dalam membela negara dan agama dari penjajah pada saat itu (Ira Lapidus, 2000:617).

Pada tataran lain, Jazuli juga memiliki keahlian dalam menulis. Ketika menulis Dalail Khairat, sebuah buku yang komprehensif dan terkenal bagi banyak umat Islam di seluruh dunia, Jazuli terinspirasi pada tiga pengalaman yang berbeda. *Pertama*, setelah mempelajari tasawuf, mengembara ke Timur dan kemudian kembali ke Fes, ia mendapatkan inspirasi untuk menulis Dalail Khairat sebagai panduan bagi murid-murid dan masyarakatnya (Pearson, 1909:71). *Kedua*, Jazuli terinspirasi oleh seorang wanita sholehah saat berperang melawan penjajah. Ketika itu, ia berpikir bahwa berperang lebih layak dipuji daripada keilmuan. Namun, wanita sholehah tersebut memintanya untuk kembali ke Magrib untuk mengajar ilmu-ilmu yang bermanfaat karena orang-orang membutuhkannya. *Ketiga*, kisah lain yang menjadi inspirasi Jazuli adalah ketika ia bertemu dengan seorang gadis muda, saat Jazuli sedang dalam keadaan sulit untuk mendapatkan air wudu'. Gadis muda ini menolongnya hanya dengan mengucapkan salawat. (Cornell, 1998: 170-171).

Masyarakat Maroko pada awalnya tidak begitu tertarik dengan selawat Dalail Khairat. Namun, setelah mengetahui kelebihan-kelebihan yang diperolah dengan mengamalkan teks salawat ini, akhirnya Dalail Khairat menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Maroko. Hal ini dibuktikan dengan tindakan Al-Qarawiyin yang pada mulanya tidak setuju dengan aksi dan kerja Jazuli untuk mempertahankan negara dari Portugis. Namun, kemudian, Maroko menerimanya dan mereka membaca Dalail Khairat setiap pagi. Teks salawat ini tidak hanya dibaca oleh mereka yang berafiliasi dengan tarekat Jazuli, tetapi juga dibaca dan diamalkan oleh masyarakat umum (Geoffrey David Porter, 2002:12-13). Dalail Khairat telah menunjukkan kemampuannya yang luar biasa untuk menarik orang-orang di dunia untuk mendekatkan diri kepada Allah dan Nabi, dan menjalani hidup dengan agama.

Jazuli menulis teks salawat Dalail Khairat dengan mengumpulkan materi dari masjid agung al-Qarawiyin. Data salawat dikumpulkannya dari koleksi Hadis terkenal, karya-karya renungan seperti Abu Thalib al-Makki, dan juga mengutip dari konsep-konsep Ibnu Arabi. Selain mengutip dari teks hadis dan konsep Ibnu Arabi, Jazuli juga mengutip teks dari tarekat lain, seperti tarekat Qadiriyah. Sebagaimana terbukti pada teks akhir Dalail Khairat, yaitu *kata as-salat sughra* yang ditulis oleh Abdul Qadir al-Jailani. Tulisan salawat ini mengindikasikan bahwa Jazuli telah melakukan perjalanan ke negara-negara di luar Maroko di Timur Tengah seperti Mesir dan bertemu dengan banyak sufi di negara-negara Muslim lainnya. Karya terakhir Jazuli adalah Dalail Khairat kemudian diserahkan kepada muridnya, Sughayyir as-Sahli (wafat 1511). Tulisan ini juga menjadi standar penyalinan Dalail Khairat yang disebarkan ke seluruh dunia (Cornell, 1998:175-177).

Isi dari Dalail Khairat sendiri dibagi menjadi beberapa bagian sebagai arahan untuk membacanya di setiap hari dalam seminggu. Ada yang dibagi menjadi delapan bagian, ada pula

yang dibagi menjadi seperempat, sepertiga, dan setengah yang tidak mengarah pada delapan bagian. Merujuk pada naskah yang dihasilkan oleh beberapa penyalin naskah koleksi Perpustakaan Leiden, teks ditulis dalam urutan sebagai berikut:

1. Pendahuluan terdiri dari beberapa kalimat dari Jazuli tentang hikmah mempraktikkan Dalail Khairat berdasarkan beberapa hadis terkenal.
2. Daftar dua ratus satu nama Nabi Muhammad Saw sebagai julukan baginya.
3. Deskripsi kuburan Nabi dan para sahabatnya di Madinah yang diikuti dengan gambar *raudah* dan mimbar.
4. Teks inti salawat Dalail Khairat terdiri dari doa-doa berkah atas Nabi dan dibagi menjadi delapan hizb/ahzab. Biasanya dimulai dari hari Senin minggu sebelumnya dan berakhir pada hari Senin minggu berikutnya.
5. Urutan terakhir adalah doa penutup dengan doa-doa.

Jazuli adalah orang yang mulia baik semasa hidupnya di dunia maupun setelah ia meninggal. Di dalam kubur, jasadnya utuh dan tidak tersentuh tanah sama sekali. Hal ini terbukti ketika kuburannya dipindahkan dari Sus ke Fez setelah tujuh puluh tujuh tahun Jazuli meninggal dunia. Orang-orang yang menggali kuburannya menemukan jasadnya persis seperti saat dikuburkan. Topeng cukurnya masih ada di sana. Makamnya penuh dengan aroma kesturi. Orang-orang di sekitarnya mengatakan bahwa hal itu terjadi karena ia selalu konsisten dalam mendoakan sang nabi (Pearson, 1907: 72-73). Pemindahan makam Jazuli ke Fez dilakukan karena pemerintah pada saat itu menghormatinya sebagai orang suci. Penghormatan kepada Jazuli tidak hanya diperoleh di dunia, melainkan setelah meninggal ia tetap terhormat.

Keragamaan Naskah Dalail Khairat

Naskah-naskah Dalail Khairat memiliki keragamaannya yang dipengaruhi oleh budaya lokal setempat. Memokus pada 37 naskah Dalail Khairat koleksi Perpustakaan Universitas Leiden, keragaman penulisan pada naskah-naskah tersebut dipengaruhi oleh setidaknya dua faktor. *Pertama*, tempat di mana naskah-naskah tersebut ditulis dan disalin, yaitu Maroko, Turki, India, dan Indonesia. Keempat negara ini memiliki koneksi sejarah yang memberikan pengaruh besar bagi penyalin Dalail Khairat sebagai latar belakang.

Masa kejayaan Kekaisaran Ottoman pada abad ke-16 hingga ke-19M mewarnai naskah kuno-naskah kuno Dalail Khairat yang didominasi oleh model Turki. Mereka menyebarkan budaya menulis dan tradisi mereka ke negara-negara lain. Selain itu, kekaisaran Mughal juga memainkan peran penting dalam hubungannya dengan negara-negara Asia Tenggara. *Kedua*, pengaruh kekuasaan kolonial, gerakan-gerakan keagamaan (gerakan wahabi), dan berkumpulnya umat Islam di Mekkah juga menjadi latar belakang tradisi yang berkembang dalam teks Dalail Khairat.

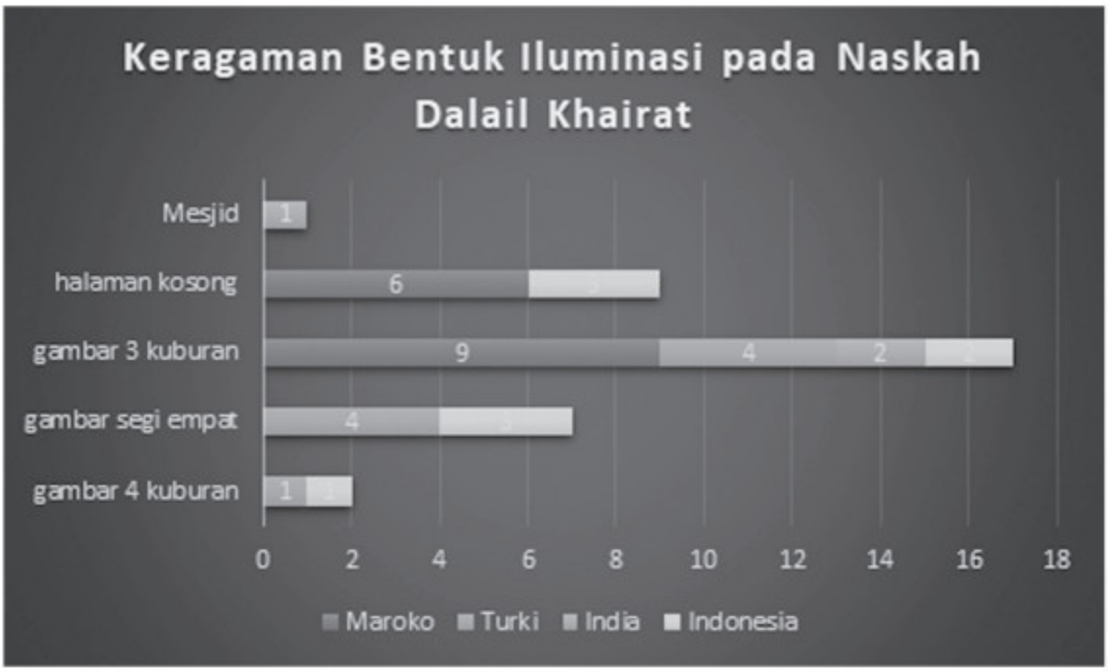
Terdapat empat keunikan dan perbedaan dalam penulisan Dalail Khairat sesuai dengan lokalitasnya. 1) Iluminasi yang didominasi oleh gambar *raudah* dan mimbar. 2) Informasi unik yang terdapat pada kolofon, sebelum dan sesudah teks Dalail Khairat. 3) Bagian-bagian dan fragmen-fragmen yang terdapat dalam naskah. 4) Isi yang terdapat pada bagian isi dan pinggir naskah.

Iluminasi

Iluminasi pada teks naskah Dalail Khairat memiliki keragaman sesuai dengan wilayah yang menjadi asal teks naskah Dalail Khairat berasal. Karakteristiknya iluminasi ini menjadi ciri

khas wilayahnya yang diwarnai oleh kebiasaan dan budaya lokal yang berlaku. Grafik 1 menggambarkan perbedaan dalam dua iluminasi Mekkah dan Madinah dalam 37 naskah Dalail Khairat koleksi Perpustakaan Leiden dengan rincian; 10 naskah dari Indonesia, 3 naskah India, 15 Maroko, 9 Turki.

Grafik 1: Iluminasi pada naskah Dalail Khairat Naskah Turki, India, dan Indonesia



Grafik 1 menunjukkan bahwa gambar utama yang paling sering muncul dalam naskah Dalail Khairat adalah gambar *raudah* dan mimbar yang ditulis setelah menyebutkan kata *h□zihi raudah* (ini *raudah*). Gambar-gambar tersebut berisi tiga kuburan, yaitu kuburan Nabi, Abu Bakar dan Umar. Maroko adalah negara yang paling banyak menulis gambar *raudah* yang menggambarkan bahwa naskah Maroko masih menjaga keaslian naskah dari sisi gambar ilmuniasi.

Namun, naskah kuno yang ditulis dari Banten, Or. 7057 dan dari Turki, Or. 11.785 Turki yang dibuat tahun 1704 M, memiliki empat kuburan, termasuk makam Fatimah, putri Nabi. Penampilan yang berbeda ini dapat dikaitkan dengan hubungan sejarah Turki yang muncul pada abad ke-16. Hubungan antara

keduanya memberikan efek pada penulisan naskah kuno Dalail Khairat ini. Karena itu dapat dipahami bahwa ketika Turki memproduksi naskah ini pada abad ke-18, kemudian naskah ini menyebar ke negara-negara Asia, termasuk Indonesia yang diperkirakan terjadi pengadopsian pada abad ke-19.

Gerakan Wahabi tidak banyak mempengaruhi penulis Dalail Khairat dalam menulis gambar kuburan di empat negara tersebut. Tampaknya, mereka tidak peduli dengan gerakan ini dalam kaitan penghargaan terhadap kuburan. Sangat mudah untuk menemukan naskah kuno-naskah kuno yang ditulis pada abad ke-18 dan ke-19 yang berisi gambar *raudah*, meskipun, tiga naskah kuno dari Turki dan satu naskah kuno dari Aceh tidak memuat gambar *raudah*. Alasan lain tidak adanya gambar *raudah* pada beberapa naskah kuno tersebut adalah karena sengaja menyisakan ruang untuk menulis hal-hal penting lainnya terkait kebutuhan hidup. Temuan ini berbeda dengan pandangan Witkam yang mengatakan bahwa Wahabi telah mempengaruhi gambar Dalail Khairat (Witkam, 2001: 7; 2002: 86).

Iluminasi Dalail Khairat yang diproduksi di empat negara ini sebagian besar dipengaruhi oleh gaya Turki, kecuali naskah kuno Maroko yang memiliki gaya iluminasi sendiri. Hal ini sangat terkait dengan hubungan sejarah. Maroko sebagian besar memiliki gaya mereka sendiri dalam mengatur negara, sementara Tunisia, Al-Jazair, dan negara-negara Timur Tengah seperti Mesir berada di bawah bantuan Kekaisaran Ottoman. Dengan demikian, mereka juga dipengaruhi oleh budaya dan tradisi Turki.

Naskah Cod. Or.14.462, sebagai contoh, menurut Witkam berasal dari Mesir dengan memberikan tanda tanya (?) karena ia tidak yakin dengan argumennya. Memperhatikan model iluminasi tulisan, naskah ini mirip dengan naskah-naskah Turki. Warna hijau dan cara menghiasnya juga mirip. Annabel memberi catatan bahwa untuk membedakan tempat penulisan naskah kuno Dalail Khairat adalah sulit, karena Utsmaniyah telah

memperluas wilayah kekuasaannya ke sebagian besar negara Muslim di dunia, termasuk Mesir. Hal itu pasti dipengaruhi oleh tradisi Turki (Konsultasi dengan Annabel di Perpustakaan Leiden, pada Agustus 2018).

Selain Iluminasi *raudah* yang ada di tengah-tengah naskah Dalail Khairat, juga ditemukan ilmuniasi-iluminasi menarik lainnya di pinggir atau di awal naskah untuk memperindah tulisan. Ilumniasi tersebut terdapat pada halaman pengantar, kolofon, dan beberapa bagian sub-judul. Karena penghormatan dan penghargaan yang tinggi terhadap naskah ini, penulisan teks juga ditemukan dengan menggunakan tinta emas untuk naskah-naskah tertentu, khususnya naskah-naskah dari India, Turki, dan Maroko. Karena itu, Dalail Khairat ini dapat dianggap hampir sama dengan surat-surat emas yang ditulis untuk korespondensi para penguasa (sultan).

Gambar 1: Contoh Iluminasi pada naskah Turki, India, dan Maroko

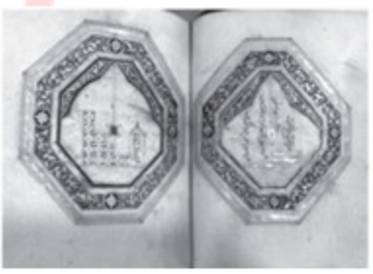
		
Naskah Turki, Cod Or. 12.016	Naskah India (Kashmir), Cod Or 14.276	Naskah Maroko Cod. Or. 26.416

Foto adalah naskah koleksi Perpustakaan Leiden, diambil oleh penulis pada Agustus 2018.

Kolofon

Kolofon pada naskah-naskah Dalail Khairat ditemukan bahwa tidak semuanya diberi keterangan tanggal dan pengarang. Oleh karena itu, untuk mengidentifikasi waktu penulisan naskah perlu didasarkan pada fisik naskah seperti mencermati dan mengidentifikasi jenis kertas dan format tulisan yang digunakan. (Peter Stocks (Compl), 2001: ix). Secar lebih detail, tabel 1 menjelaskan isi dari kolofon masing-masing naskah.

Tabel 1: Kolofon naskah Dalail Khairat

Indonesia	**Colofon**	**Teks sebelum dan sesudah teks Dalail Khairat**	**India**	**Colofon**	**Teks sebelum dan sesudah teks Dalail Khairat**
Or. 1751	1229 duduk Bandar Natar	Doa-doa	Or. 22.963	Tidak ada	Tidak ada
Or. 4826	Pemilik Dalail Khairat	اللهم اشرح بالصلاة Ya Allah terangkan dengan selawat	Or. 22.958	Tidak ada	Kalimah tayyibah

Or. 4976	1245	الحمد الله رب العالمين حسبي الله ونعم الوكيل Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Cukuplah Allah bagi ku. Allah sebaik-baik Pengatur urusan	Or. 14.276	Tidak ada	Tidak ada
Or. 4976	1245	اللهم اشرح بالصلاة Ya Allah terangkan dengan selawat			
Or. 5720	Tammat Dalail Khairat	Teks Sufi			
Or. 7057	Tidak ada, naskah rusak	sebelum	**Maroko**	**Colofon**	**Teks sebelum dan sesudah teks Dalail Khairat**
Or. 7209	Tidak ada	18th Aceh	Acad 32	Tidak ada	Burdah
Or. 8204	Tidak ada	Doa setelah meninggal dunia	Acad 33	1133	Doa bersyukur
Or. 8960	Naskah rusak	Naskah rusak	Or. 1220	1116	Tidak ada

Or. 10.806	1143, Atiri Menyebut-kan tarikat Ahmadi-yah	الحمد لله رب العالمين حمدا يوافي نعمه ويكافيء مزيدة Segala puji bagi Al-lah Tuhan semesta alam, pujian yang penuh berkah dan pahala yang bertambah.	Or. 1335	1226	Burdah
Or. 26.326	Kebun Sirih	Tidak ada	Or.14.119	Tidak ada	Burdah
Turkey	**Colofon**	**Teks sebe-lum dan sesudah teks Dalail Khairat**	Or. 14.351	Tidak ada	Burdah
Or. 11.065	1160, Abu Bakar bin Ali	اللهم اشرح بالصلاة Ya Allah terangkan dengan sel-awat	Or. 23.263	1261/1885	Burdah
Or. 11.785	1116 syeikh Ahmad Nakhali	اللهم اشرح بالصلاة Ya Allah terangkan dengan sel-awat	Or. 23.723	1134	Burdah
Or. 11.886	1196	Teks doa	Or. 25.293	Tidak ada	1140/1776

Or. 12.016	1215/1217 Haji Mustafa raqimi	الحمد الله رب العالمين حسبي الله ونعم الوكيل Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Cukuplah Allah bagi ku. Allah sebaik-baik Pengatur urusan	Or. 25.396	Tidak ada	Sebelum teks Dalail Khairat tertulis manfaat menghafal Qur'an Setelah teks Dalail Khairat, tertulis seperti syair
Or. 12.016	1215/1217 Haji Mustafa raqimi	اللهم اشرح بالصلاة Ya Allah terangkan dengan selawat	Or. 25.418	Tidak ada	Tidak ada
Or. 12.455	Teks tidak bisa diakses	Teks tidak bisa diakses	Or. 25.426	18th/1289 in marignal	Doa
Or. 12.461	Tidak ada	اللهم اشرح بالصلاة Ya Allah terangkan dengan selawat	Or. 25.637	Tidak ada	Burdah
Or. 14.462	1867/1284 Husayn Hasan al-Qadi Khalwatiyah	Doa dalam bahasa Turki	Or. 26.416	Tidak ada	Tidak ada
Or. 17.162	1742/1155	-	Or. 25.428	1178 Haji Bukhari	Burdah

Or.14.233 (teks copian bukan asli)	1838	-	-	-	-

Tabel 1 menjelaskan kecenderungan kolofon pada naskah Dalail Khairat sangat beragam dan mengikuti tradisi yang berlaku pada wilayah masing-masing. Dalam naskah-naskah Dalail Khairat yang memiliki kolofon, terdapat keragaman komentar yang diberikan. Hal ini terjadi karena pada kolofon penulis lebih leluasa memberikan tambahan catatan, sehingga karakter penulis yang dipengaruhi oleh latar belakang kehidupannya. Informasi tentang tarekat yang dianut penulis dan masyarakat setempat ditemukan di samping nama pengarang. Hal ini mengindikasikan bahwa konteks latar belakang sosial muncul dalam naskah Dalail Khairat. Naskah-naskah yang menjelaskan hal ini berasal dari Indonesia; khususnya dari Sumatera Barat dan Aceh.

Dalam kolofon, naskah Dalail Khairat dari Sumatera Barat (Or. 10.806) dan Aceh (Koleksi Tanoh Abee, Aceh) memuat tentang tarekat yang ada di daerah tersebut. Para pengarang menuangkannya dalam naskah-naskah Dalail Khairat. Dalam kolofon naskah Dalail Khairat Sumatera Barat, penulis menulis langsung tarekat Ahmadiyah (Or. 10.806, hal. 207) sementara untuk naskah Dalail Khairat Aceh yang terkumpul di Pesantren Tanoh Abee, terdapat tulisan tarekat Syattariyah (tarekat yang populer di daerah ini) (Fathurahman, 2010). Hal ini sejalan dengan tarekat yang berkembang di Maroko dan India pada masa itu, yang menunjukkan bahwa pengadopsian teks Dalail Khairat terjadi. Teks ini kemudian diterapkan dalam kehidupan sehari-hari di daerah ini. Dalail Khairat menjadi bagian dari zikir mereka.

Pada naskah-naskah Dalail Khairat selain Indonesia, Maroko misalnya, lebih sering ditemukan puisi-puisi Burdah yang ditulis setelah teks. Hal ini wajar karena Burdah sangat terkenal dan menjadi tradisi bagi masyarakat Maroko, bahkan sudah berkembang pesat pada masa hidup Jazuli sendiri. Sementara itu, dalam naskah kuno Turki, doa Syaikh Nakhali kebanyakan ditemukan setelah teks Dalail Khairat. Ada juga kata mensucikan sebelum membaca Dalail Khairat Or. 12.016. Sehingga Witkam memberi argumen bahwa hal ini menjadi alasan mengapa Dalail Khairat menjadi hampir sama sucinya dengan Al-Quran[1](Witkam, 2001: 4; Or. 12.016).

Bagian dan Segmen

Ciri khas lain dari naskah kuno Dalail Khairat adalah salawat yang dibacakan dalam satu minggu yang terbagi dalam delapan segmen yang disebut hizbun. Namun, tidak semua naskah kuno Dalail Khairat memiliki segmen-segmen yang membagi bagian tersebut. Beberapa naskah kuno cenderung menggunakan seperempat pertama, sepertiga awal, dan setengah salawat. Ini bukanlah pembagian standar untuk naskah kuno Dalail Khairat terdahulu. Naskah-naskah Maroko kebanyakan menggunakan setengah dan seperempat, lebih tepatnya hizbun. Naskah yang ditulis belakangan, yaitu abad ke-19, memasukkannya ke dalam hizbun. Hal ini berbeda dengan informasi yang ditemukan dalam naskah-naskah yang dikumpulkan oleh Islamic Art in

1. Argumen Witkam membandingkan teks Dalail Khairat dengan Al-Quran tidak adil, karena Al-Quran adalah kitab suci bagi seluruh umat Islam di dunia. Terlebih lagi, Al Qur'an tidak dibuat oleh manusia. Al Qur'an adalah ciptaan Tuhan, bukan tulisan Nabi. Lain halnya dengan Dalail Khairat yang ditulis oleh Jazuli, seorang guru sufi dari Maroko. Karena itu, Dalail Khairat memiliki porsi yang sama dengan kitab-kitab Islam terkemuka lainnya seperti Ihya' Ulumuddin yang ditulis oleh al-Gazali yang banyak digunakan oleh orang-orang di seluruh dunia tetapi untuk mencapai pengetahuan, bukan untuk memiliki martabat spiritual.

Malaysia Manuscripts yang secara lengkap dibagi menjadi delapan ahzab (bermakna kelompok, divisi, atau bagian) (Nurul Iman, 2016:22).

Isi Dalail Khairat

Semua teks selawat dalam naskah kuno Dalail Khairat memiliki kesamaan. Perbedaan hanya terdapat pada beberapa bagian saja, seperti penulisan nama Jazuli dengan menambahkan beberapa kata dan ada juga yang langsung menggunakan nama Jazuli. Terdapat informasi unik dari naskah-naskah Nusantara, seperti naskah Or. 1571 yang diproduksi di Sumatera Barat, Indonesia. Di tengah-tengah teks Dalail Khairat, disisipkan teks lain yang berhubungan dengan pengobatan tradisional yang dapat digunakan oleh masyarakat sekitar. Padahal teks marginal sering kali digunakan untuk menjelaskan teks utama yang diperkirakan kurang jelas atau salah. Selain itu, di dalam margin teks ada pula yang menulis informasi tambahan atau berbentuk koreksian untuk teks inti.

Naskah Dalail Khairat Beradaptasi dengan Budaya Lokal Indonesia

Naskah kuno Dalail Khairat Indonesia yang disimpan di Perpustakaan Universitas Leiden berjumlah sembilan naskah memiliki kekhasan tersendiri yang berbeda dengan naskah Dalail Khairat dari negara lain, seperti Maroko, Turki, dan India. Secara fisik, di satu sisi, naskah Dalail Khairat Indonesia sebagian besar memiliki konstruksi yang mirip dengan naskah Dalail Khairat Maroko. Formatnya hampir berbentuk bujur sangkar dan didesain dengan bentuk yang kecil. Format ini biasanya ditulis hanya untuk naskah Dalail Khairat. Di sisi lain, hiasan iluminasi pada naskah Dalail Khairat cenderung mengadopsi model Turki yang penuh dengan warna dan gambar

bunga sulur, seperti pada salah satu naskah Dalail Khairat Aceh Cod. Or. 4976.

Foto adalah naskah koleksi Perpustakaan Leiden, diambil oleh penulis pada Agustus 2018.

Naskah ini dihiasi dengan teks dan gambar bunga dengan modifikasi warna merah, hitam, hijau dan warna emas. Para penulis tampak lebih kreatif dalam hal ini. Sebenarnya, gaya Aceh untuk iluminasi adalah dengan motif sulur dan warna yang tepat adalah merah dan hitam. Iluminasi ini terutama ditemukan pada iluminasi Al-Qur'an (Annabel, 2005: 185). Oleh karena itu, naskah Dalail Khairat Aceh diperkirakan telah mengadopsi iluminasi Turki dengan memadukan tradisi lokal mereka. Mereka cenderung mengadopsi naskah Dalail Khairat Turki daripada Maroko yang tidak penuh dengan hiasan gambar.

Adopsi di atas setidaknya memiliki dua alasan; 1). Naskah Dalail Khairat sering digunakan oleh masyarakat, dipraktikkan dan dibaca setiap saat. Dengan demikian, mereka cenderung

membuatnya sederhana dan mudah dibawa kemana-mana. 2). Untuk dekorasi, orang Indonesia tampaknya bertindak lebih kreatif dan merasa nyaman dengan keindahan adopsi dari lingkungan sekitar. Oleh karena itu, mereka memadukan gambar dari latar belakang mereka sendiri yang dipadukan dengan model Turki dan India, karena naskah Dalail Khairat bukan naskah al-Qur'an yang secara khusus hanya menggunakan model tertentu.

Pengaruh budaya lokal lainnya dalam naskah kuno Dalail Khairat di Indonesia adalah penulisan teks tambahan di margin halaman. Mereka menggunakan gaya bahasa lokal untuk menjelaskan kata-kata yang tidak jelas dalam teks utama. Mereka menulis dengan gaya penulisan yang berbeda, yaitu *Nasta'liq* (gaya tulisan Naskhi dan ta'liq). Hal ini biasanya ditemukan pada teks-teks marginal naskah-naskah kuno lainnya di Indonesia, termasuk pada naskah-naskah Dalail Khairat, seperti naskah Cod. Or.1571 dari Sumatera Barat. Sudah menjadi tradisi bagi orang Indonesia untuk menuliskan segala sesuatu yang mereka butuhkan di teks pinggir atau di ruang kosong.

Penulisan tambahan informasi dilakukan pada margin-margin halaman teks naskah karena setidaknya berdasarkan pada dua alasan: *pertama* karena kekurangan kertas, sehingga setiap informasi mereka tulis di dalamnya. *Kedua*, kebiasaan mereka untuk menulis apa yang ada di pikiran mereka agar tidak terlupakan. Naskah Dalail Khairat dari Aceh Cod. Or. 4976, sebagai contoh, ditulis dalam teks marginal dalam bahasa Melayu untuk menjelaskan bahwa hal-hal yang tidak ada hubungannya dengan teks utama harus dihapus. Teks dalam naskah Or. 4976, halaman 133b disebutkan bahwa: ... "dan kelebihan aku menyebutkan akan dia hal keadaannya dibuangnya segala isnad".

Pada naskah Cod. Or. 8204, tertulis pada halaman sebelum dan sesudah Dalail Khairat tentang beberapa teks yang menceritakan informasi terkait cara menjaga kesehatan

melalui metode preventif. Informasi unik juga ditemukan dalam teks naskah Dalail Khairat Indonesia pada halaman sebelum dan sesudah teks utama Dalail Khairat. Penulis cenderung menuliskan hal-hal yang berkaitan dengan Dalail Khairat yang didukung oleh informasi Dalail Khairat itu sendiri, namun bercampur dengan tradisi keagamaan dan budaya mereka.

Naskah Dalail Khairat dari Sumatera Barat memberikan dua informasi unik dan menarik terkait budaya lokal. *Pertama*, dalam Or. 4976, naskah Dalail Khairat dari Sumatera Barat, terdapat informasi tentang bagaimana berperilaku terhadap Nabi sebelum dan sesudah wafatnya, dan menyampaikan informasi tentang pentingnya zikir kepada Nabi. (Or. 4976, hal. 209). *Kedua*, pada halaman 210-217, ditulis dalam bahasa Melayu tentang manfaat membaca doa tertentu yang memberikan efek perlindungan bagi kehidupan. Dalam naskah Dalail Khairat ini, mereka juga menulis tentang pengetahuan kehidupan akhirat dan cara yang tepat untuk menghadapinya agar manusia dapat terhindar dari api neraka.

Dampak Pengamalan Teks Dalail Khairat

Dalail Khairat merupakan salah satu salawat yang populer di Indonesia dan diapresiasi oleh hampir semua kalangan, terutama di kalangan santri yang menekuni ajaran sufi. Tarekat Naqsyabandi merupakan salah satu tarekat sufi yang menggunakan teks Dalail Khairat dalam zikir dan ritual mereka. Di Aceh, khususnya di Kabupaten Pidie, pada saat pelaksanaan ritual tari sufi yang disebut dengan tari *Sema* (adopsi dari tari sufi Jalauddin Rumi), para pengikut tarekat Naqsyabandi menyisipkan selawat Dalail Khairat dalam teks zikir mereka (Hasil pengamatan langsung di wilayah Pidie, Aceh, pada tahun 2018).

Para pemimpin Tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah (TQN) Suryalaya, Jawa, juga menganjurkan para anggotanya untuk membaca Dalail Khairat dengan arahan khusus, yaitu membaca Dalail Khairat setiap pagi. Dampak dari pembacaan ini adalah dosanya akan diampuni, termasuk dosa kedua orang tuanya. Kelak ketika di akhirat, ia akan berkumpul bersama Rasulullah dan keluarganya. (Sri Mulyati, 2002: 192). Masyarakat dan murid-murid dalam TQN ini dikondisikan untuk terbiasa tidak hanya dengan membaca Al Qur'an, mengamalkan Sunnah, tetapi juga membaca dan mengamalkan salawat Dalail Khairat dan mempelajari pengetahuan agama lainnya yang dimuat kitab-kitab agama, seperti *Fathul Qarib* dan *Kifayatul Awwam*.

Bagi masyarakat awam, teks Dalail Khairat banyak dibacakan di masjid, pesantren, majelis taklim, dan upacara adat tertentu. Di Aceh, misalnya, teks ini (bahasa Aceh: *dala'e*) dibaca pada acara Maulid Nabi dan juga dibaca secara rutin di masjid, pesantren, dan meunasah. Dalail Khairat juga dilantunkan doa oleh warga desa di Aceh pada tahlilan upacara kematian, khususnya pada malam ketujuh setelah kematian (Pengamatan langsung di wilayah Pidie, Aceh, pada tahun 2018 dan 2021). Samadiyah dibawakan pada malam hari dengan zikir yang dipimpin oleh seorang *teungku* (pemuka agama) (Margaret Kartomi, 2010, 90). Di Jakarta, Majelis Rasulullah telah menjadwalkan waktu mereka untuk membaca Dalail Khairat. Kelompok ini juga memiliki sebuah gedung khusus untuk membaca Dalail Khairat yang disebut Gedung Dalail Khairat yang terletak di Kebayoran Lama, Jakarta.

Salawat ini memiliki kekuatan spiritual yang cukup tinggi bagi pengamalnya (Mualimbunsu Syam Muhammad, 2013:191). Selain uraian tentang isi dari naskah yang pernah ditulis oleh Jazuli dan turunannya, Dalail Khairat juga memengaruhi pola hidup orang yang mengamalkannya. Pengamal Dalail Khairat dapat memeroleh semangat dan motivasi tinggi dalam menjalani kehidupan. Pada zaman penjajahan Belanda, teks

Dalail Khairat dikantongi dalam setiap gerak mereka untuk melawan colonial Belanda. Abdul Jalil (2011), di sisi lain, melakukan penelitian terhadap teks-teks Dalail Khairat yang digunakan oleh masyarakat Kudus untuk motivasi yang lebih besar dalam kehidupan ekonomi. Mereka yang berlatih Dalail Khairat secara teratur dapat meningkatkan "semangat" mereka, yang merupakan istilah dalam bahasa Indonesia yang sebagian besar mengacu pada kondisi kekuatan dan stabilitas spiritual dan emosional seseorang.

Pada tataran lain, teks Dalail Khairat digunakan dalam pertunjukan ritual. Hal ini akan memberikan efek spiritual yang lebih kuat bagi pembaca dan yang mendengarkannya. Semakin mereka melakukan ritual dengan sungguh-sungguh dalam hati, maka akan semakin menambah keyakinan mereka terhadap apa yang tertulis dalam teks Dalail Khairat. Dengan demikian, ritual dapat bertindak sebagai motor penggerak dan memberikan pengetahuan secara praktis bagi umat. Hasil dari mempraktikkan ritual ini adalah untuk meningkatkan keyakinan dan disiplin diri individu. (Pyysiäinen, 2011).

Tradisi pembacaan Dalail Khairat juga ada di Jawa Tengah. Mereka yang belajar di pesantren menganggap Dalail Khairat sebagai sunnah muakkadah. Dalail Khairat harus dibaca secara rutin dalam waktu tertentu (Jalil, 2011:83). Tradisi ini membuat mereka serius membaca dan memahami Dalail Khairat. Efek yang mereka rasakan adalah meningkatnya semangat hidup dan disiplin yang dapat memengaruhi motivasi dalam bekerja dan usaha sosial. Melalui Dalail Khairat, peningkatan spiritualitas untuk menjalani hidup secara optimis di dunia sebagai jalan menuju akhirat dapat dilakukan lebih maksimal karena menghadirkan Tuhan dalam hidup dan mengikuti aturan-aturan-Nya yang didasarkan pada Al Qur'an dan Hadis. Dalail Khairat kemudian dapat menjadi arahan dan bimbingan dalam mencapai tujuan hidup (Jalil, 2011:90).

Bagi sebagian orang, Dalail Khairat dianggap sebagai jimat dan dapat berfungsi sebagai pelindung dari segala bencana, mendapatkan kekayaan, kehormatan, dan kedamaian. Di Aceh, ditemukan bahwa naskah ini dibungkus dengan kain putih dan disimpan secara baik karena dipercaya dapat terhindar dari bencana dan marabahaya (Hasil pengamatan langsung tahun 2010). Demikian juga di Afrika Barat, umat Islam cenderung membuat jimat dari ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi. Dalam naskah kuno Cod. Arab CCCII Vo. 1. fol. 37a, jika ada militer yang menginginkannya, mereka harus menulis ayat kursi sebanyak 1200 kali dan surah al-Kausar 300 kali, mencucinya dan menampung airnya dalam sebuah wadah, menambahkan emas dan perak ke dalamnya, dan kemudian membasuh tubuh mereka dengan air tersebut. Hal ini harus dilakukan tanpa sepengetahuan orang lain (David Owusu-Ansah, 1991:39-44).

Pandangan yang Kontradiktif tentang Salawat Dalail Khairat

Dalam perkembangannya, Dalail Khairat juga dijadikan perdebatan bagi sebgaian kalangan. Sikap pro dan kontra muncul pada boleh atau tidaknya membaca teks salawat ini. Di Indonesia, terdapat pendapat yang menyerang mereka yang membacakan Dalail Khairat dan bahkan menyatakan teks Dalail Khairat harus dihapus. Dalam sebuah tautan di Facebook[2] disebutkan tentang isu yang menentang untuk membaca teks Dalail Khairat. Pandangan ini menyatakan kesalahan-kesalahan yang ditulis dalam teks salawat Dalail Khairat, seperti penulisan nama-nama Nabi yang tidak didukung oleh Hadis-hadis terkemuka dan pendapat sahabat Nabi.

Pernyataan bahwa tubuh Nabi berasal dari cahaya adalah tidak benar. Isi Dalail Khairat tidak sejalan dengan ajaran

2. https://www.facebook.com/AlFirqotunNajiyah/posts/-::membedah-kitab-dalail-khairat/746411748822122/

Wahabi, dan sebagainya. Perdebatan juga berkisar masalah Bani Mas'ud karena Wahabi menghancurkan makam di atas kuburan dan melarang pembacaan teks salawat Dalail Khairat. Diskusi yang diadakan dalam pertemuan 31 Januari 1926 di Surabaya, di antara para pemimpin ortodoks termasuk Hasim As'ari, Haji Abdul Wahab Hasbullah, Haji Bisri, Haji Ridwan, Haji Nahrawi dan lain-lain membahas masalah ini (A. Farichin Chumaidy, 1976:39).

Namun, sebagian besar ulama Indonesia tidak setuju dengan tindakan Wahabi. Sayyid Usman, misalnya, seorang Ulama Batavia yang bekerja sama dengan Snouck Hurgronje, menolak keras aksi mereka. Aksi pembakaran salinan Dalail Khairat dan pelarangan ziarah ke makam Nabi dan para wali disebut-sebut dalam bukunya. Ia meminta masyarakat untuk meninggalkan Wahabi dan kembali kepada ulama yang kredibel (Nico Kaptein, 2014:179). Imam Bonjol sebagai tokoh yang diduga beraliran Wahabi dan seorang pemimpin dari kaum Padri adalah ulama lain yang tidak setuju dengan pandangan Wahabi. Ia juga memiliki kitab Dalail Khairat (Or. 1751) dengan penampilan yang baik, dilengkapi dengan penjelasan yang rumit tentang *raudah* dan mimbar.

Gambar 2: Naskah Tulisan Imam Bonjol Cod. OR. 1751

Foto adalah naskah koleksi Perpustakaan Leiden, diambil oleh penulis.

Dengan penulisan Dalail Khairat, menunjukkan bahwa beliau setuju dengan selawat Dalail Khairat dan mengizinkan pengikut dan umat pada umumnya untuk membaca dan mengamalkannya.

Kesimpulan

Temuan utama dari penelitian ini adalah naskah-naskah Dalail Khairat Indonesia telah mengadopsi teks Dalail Khairat dari luar Indonesia dan memadukannya dengan budaya lokal. Sejarah kedatangan bangsa Turki dan India ke wilayah Asia Tenggara, khususnya ke Nusantara, telah menciptakan kolaborasi dan persahabatan yang baik dengan masyarakat Indonesia.

Dengan kinerja dan perilaku yang baik dan sopan serta penuh keramahan, mereka disambut baik oleh masyarakat Indonesia dan menjadi bagian hidup masyarakat setempat. Melalui relasi ini, Dalail Khairat juga telah diterima dengan mudah oleh masyarakat Indonesia dan menginternalisasi dalam hidup mereka. Dalam penyerapan dan pengamalannya, proses adaptasi dan asimilasi terjadi. Hal ini dapat dilihat, misalnya, pada penampilan ilustrasi dan iluminasi baik pada pengantar Dalail Khairat maupun gambar *raudah* dan kolofon.

Transferan pengetahuan tentang penulisan teks Dalail Khairat Indonesia dengan Maroko tidak langsung terjadi. Teks Dalail Khairat tidak dibawa langsung oleh para ulama Maroko ke Indonesia, karena tidak secara langsung mereka mengunjungi wilayah Nusantara. Ulama maroko telah menyampaikan teks Dalail Khairat melalui pertemuan para ulama di Mekkah dan Madinah. Para Ulama Indonesia dan ulama lainnya berkumpul di Mekkah dan Madinah baik tujuan untuk ibadah haji maupun untuk belajar ilmu agama. Pada kesempatan ini penyampaian ilmu agama termasuk menyebarkan naskah-naskah Dalail Khairat telah berlangsung. Adopsi naskah Dalail Khairat terlihat

pada bentuk fisik naskah Dalail Khairat yang mirip dengan naskah Dalail Khairat Maroko.

Teks naskah Dalail Khairat memberikan efek positif bagi kehidupan umat. Mereka yang membacanya dengan benar dan mencoba memahaminya dapat menemukan peningkatan spiritual dan kedisiplinan dalam hidup mereka. Karena itu, bagi sebagian besar masyarakat Nusantara menganggap bahwa Dalail Khairat ini mampu memberikan dampak yang baik bagi kehidupan mereka dan menyelamatkan mereka dari bencana. pada tataran lain, melalui Dalail Khairat warisan budaya dan kearifan lokal dapat tetap lestari.

Karena itu, Dalail Khairat di Indonesia memiliki nuansa budaya Nusantara sesuai dengan tradisi dan budaya lokalnya. Karena itu, tulisan ini diharapkan dapat memberi pemahaman kepada generasi sekarang tentang pengetahuan sejarah dan tradisi lokal Nusantara sehingga mereka dapat menghargai dan melestarikan nilai-nilai tradisi lokal ini dan menjadikannya bagian dari kehidupan mereka.

Daftar Pustaka

Abdullah, I. (2015). *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Abid, H. (2021). "The Birth of a Successful Prayer Book: The Manuscript Tradition of the Dalā'il al-khayrāt in North Africa." *Journal of Islamic Manuscripts*, 12 (3-4), 265-294. https://doi.org/10.1163/1878464X-01203005

Akbar, A. (2015). The Influence of Ottoman Qur'an in Southeast Asia Through the Age. In A. C. S. P. and A. Teh Gallop (Ed.), *From Anatolia to Aceh: Ottomans, Turks, and Southeast Asia* (pp. 311–334). The British Academy by Oxford University Press.

Allen, J. P. (2020). "Sanctifying Domestic Space and Domesticating Sacred Space: Reading Ziyāra and Taṣliya in Light of the Domestic in the Early Modern Ottoman World." *Religions*, 11 (2), 59. https://doi.org/10.3390/rel11020059

Apriani, S. F. (2020). *Praktik Pembacaan Shalawat Dalā'il al-Khairāt di Pesantren Raudhatul Qoni'in Serang (Studi Living Hadis)*. Univeristas Islam Negeri Banten.

Braginsky, 2015, *The Turkic-Turkish Theme in Traditional Malay Literature: Imagining the other Empower the Self,* Leiden: Brill.

Bruinessen, Marin van. (2012). *Kitab Kuning, Pesantre dan tarekat,* Yogyakarta: Gading Publishing.

Chumaidy, A. Farichin. (1976). *The Jam'iyyah Nahdhatul Ulama (1926-1945),* Thesis for MA. Mcgill University.

Desvergnes, Amélie Couvrat & Ina Vanden Berghe. (2018). "Dyestuff Identification and Significance of Interleaves from Moroccan Manuscripts of Dalā'il al-Khayrāt" in *Studies in Conservation* 63 (4), 236–250.

Fahad, M. (2020). *Pengaruh Keaktifan dalam Kegiatan Membaca Kitab Dalail Al – Khairat terhadap Religiusitas Jamaah Masjid*

Ar-Rohmah Kradenan Pekalongan. Retrieved from https://perpustakaan.iainpekalongan.ac.id/

Fathurahman, O. (2010). *Katalog Dayah Naskah Tanoh Abee Aceh Besar*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Fitri, I. M. (2021). Makna Ritual Dalail Al-Khairat bagi Pelaku Usaha Batik di Masjid Ar-Rahman Kradenan Kota Pekalongan. *JOUSIP: Journal of Sufism and Psychotherapy*. https://doi.org/10.28918/jousip.v1i1.3882

Gallop, Annabel Teh, and Bernard Arps(ed.). (1991). *Golden letters: writing traditions of Indonesia/ Surat emas: budaya tulis di Indonesia.* London: The British Library.

Jalil, A. (2011). Organisasi Sosial Dala'il Khairat (Studi Pengamal Dala'il Kahirat K. H. Ahmad Basyir Kudus). *Inferensi: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 5 (1), 81–100. https://doi.org/10.18326/infsl3.v5i1.81-100

Gallop, Annabel Teh. (2005). *Islamic Manuscript Art of Southeast Asia: Seni NAskah Islam Nusantara.* In *Crescent Moon: Islamic Art & Civilisation in Southeast Asia,* ed by James Bennett, Canberra: National Gallery of Australia.

Hidayah, Z. (2015). *Ensiklopedi suku bangsa di Indonesia*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Imron, Achmad, R. (2014). *Rekam Jejak Radikalisme Salafi Wahabi: Sejarah, Doktrine, dan Akidah,* Surabya: Khalitsa.

Irwin, Robert. (2012). "Journey to Mecca: A History (Part 2)." in *Hajj: Journey to the Heart of Islam,* ed. By Venetia Porter, UK: British Museum Press.

T.E. Behrend. (1998). *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4. Perpustakaan Nasional Republik Indonesia.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Kaptein, Nico. (2014). *Islam, Colonialism and the Modern Age in the Netherlands East Indies: A Biography of Sayyid 'Uthman (1822-*

1914), Leiden: Brill.

Kartomi, M. (2010). "The Development of the Acehnese Sitting Song-dances and Frame-drum Genres as Part of Religious Conversion and Continuing Piety." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 166(1), 83–106. http://www.jstor.org/stable/27868552

Masturin. (2015). "Perilaku Sosial Budaya Pengikut Tarekat Dalailul Khairat Pada Pondok Pesantren Darul Falah Jekulo Kudus." *Kuriositas: Media Komunikasi Sosial Dan Keagamaan* 1 (8), 1-13. https://doi.org/10.35905/kur.v8i1.141

Mulyana, D. (2012). *Cultures and Communication: An Indonesian Scholar's Perspective*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya offset.

Mulyana, D. (2014). "Perubahan Identitas Etnik: Suatu Telaah Kepustakaan." In *Komunikasi Antarbudaya* (pp. 151–173). Remaja Rosdakarya, Bandung.

Muhammad, Mualimbunsu Syam, 2013, *Motivasi Perang Sabil di Nusantara,* Jakarta: Madia Madania.

Mulyati, Sri. (2002). *The Educational Role of the Tariqa Qadiriyya Naqshbandiyya with Special Reference to Suryalaya,* Montreal, Mcgill Univeristy, Thesis for MA degree.

Musdah Mulia, dkk. (1998). *Katalog Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Indonesia, jilid 1,* Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Departemen Agama RI.

Oman Fathurahman. (2010). *Katalog Dayah Tanoh Abee Aceh Besar,* Jakarta: Komunitas Bambu.

Oman Fathurahman & Munawar Holil. (2007). *Katalog Naskah Ali Hasyimi Aceh,* Tokyo: C-DATS, TUFS.

Owusu-Ansah, David. (1991). *Islamic Talismanic Tradition in nineteenth-century Asante* (West Africa), Lewiston: The Edwin Mellen Press, African Studies.

Pearson, John B. (1907). *Guide to Happiness: A Manual of Prayer:*

Translated from the Arabic of al-Jauli, Oxford: Printed for Private Circulation.

Rahmat H. M. (2021). *Terbanyak di Dunia, Indonesia Miliki 1340 Suku Etnis* https://suarapemerintah.id/2021/07/terbanyak-di-dunia-indonesia-miliki-1340-suku-etnis/

Reid, A. (2015). "Rum and Jawa: The Vicissitudes of Documenting a Long-Distance Relationshipm" In A. C. S. P. and A. teh Gallop (Ed.). *From Anatolia to Aceh: Ottomans, Turks and Southeast Asia*. pp. 25–46.

Rusli, Nurul Iman. (2016). *Dala'il al-Khayrat: Prayer Manuscripts from the 16th-19th Centuries,* Malaysia: Islamic Arts Museum Malaysia.

Rev. Samuel Lee (trans). (2004). *The Travel of Ibn Battuta in the Near East, Asia and Africa 1325-1354,* New York: Mineola, Dover Publications, INC.

Stocks, Peter, (Compl). (2001). *Subject-Guide to the Arabic Manuscripts in the British Library,* edited by Colin F. Baker. London: The British Library, p. ix.

Witkam, Jan Jus. (2001). *The Battle of the Images: Mekka vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's* Dala'il al-Khairat, Leiden: Preprint, Legatum Warnerianum.

Witkam, Jan Jus. (2002). *Vroomheid en Activisme in een Islamitish Gebedenbook,* Leiden: Legatum Warnerianum, Universiteitbibliotheek Leiden.

Pennel, C. R. (2003). *Morocco: From Empire to Independence,* Oxford: Oneworld.

Porter, Geoffrey David, 2002). *Islam, Morocco, and Education in the Qarawiyin Mosque, 1912-2000,* New York University.

Yahya, F. (2021). "Illustrated and Illuminated Manuscripts of the Dalāʾil al-khayrāt from Southeast Asia." *Journal of Islamic Manuscripts* 12 (3–4), 529–581. https://doi.org/10.1163/1878464X-01203012.

BAB 10

Politik Identitas Melayu Islam di Provinsi Riau

M. Rafi

Pendahuluan

Isu terkait politik identitas sudah ada sejak lama dan termanifestasi di berbagai negara (Wheatley, 2021; 1508). Pada mulanya, subyek politik identitas muncul di Amerika Serikat (AS) pada tahun 1970-an, ketika ada isu-isu yang berkaitan dengan gender, feminisme, ras, etnis, dan kelompok sosial lainnya yang merasa ditekan dan dikucilkan (Jubba et al., 2021a; 90). Dalam perjalanannya, subyek politik identitas tidak hanya terjadi di Amerika Serikat, tetapi juga di negara lain, seperti Indonesia (Albintani & Erman, 2018; 2).

Gerakan pemekaran daerah dapat dilihat sebagai bentuk politik identitas yang menitikberatkan pada isu keadilan dan pembangunan daerah berdasarkan etnis suatu daerah, khususnya etnis melayu (Alfarabi et al., 2019; 22). Secara umum, etnis Melayu di negara-negara Asia Tenggara sadar akan persoalan yang mereka hadapi bersama. Namun demikian, berbeda dengan etnis Melayu di Indonesia yang memiliki individualitas yang tinggi dalam menunjukkan budaya mereka dan hanya terikat secara kolektif berdasarkan daerah masing-masing dan tidak

memiliki psikologis yang sama untuk diperjuangkan (Alfarabi et al., 2019, 145; Alfarabi et al., 2019, 132).

Pada prosesnya, identitas Melayu di Indonesia kemudian menyusut dan berkembang secara individual sebagai akibat dari proses lokal tersebut (Asrinaldi & Azwar, 2018; 62). Selain itu, preferensi identitas Melayu seringkali dipengaruhi oleh lingkungannya dan beradaptasi dengan tuntutan zaman (Rafi et al., 2020a; 183). Dimana komunitas Melayu Indonesia menjadi lemah akibat tekanan budaya dan politik dari pemerintahan Orde Baru (Abdullah, 2017; 3). Kondisi ini muncul sebagai akibat dari homogenisasi budaya pemerintahan Orde Baru yang berujung pada dominasi Jawanisasi dan menggerogoti identitas Melayu menjelang pelaksanaan reformasi (Alfarabi et al., 2019, 23; Alfarabi, 2019, 69).

Setelah masa hegemoni di Era Orde Baru, Era Reformasi menjadi saksi kebangkitan penguatan identitas daerah, dimana peningkatan identitas kedaerahan (lokal) secara inheren memberikan suasana baru bagi perubahan pendekatan identitas (Alfarabi, 2019; 68). Bahkan, identifikasi etnik dimanfaatkan sebagai instrumen politik untuk menunjukkan eksistensi budaya di satu sisi dan eksistensi perjuangan di sisi lainnya (Yusri et al., 2022; 541).

Pada dasarnya, ada tiga proses yang dilalui dalam suatu proses pengembangan identitas. *Pertama,* Identitas legitimasi (legitimacy identity) adalah citra institusi yang mengatur dan merasionalisasi masyarakat serta mempertahankan hegemoni atas aktor-aktor social seperti institusi negara yang berupaya meningkatkan identitas nasional anggota masyarakat. Sehingga, kelompok tersebut telah memperoleh legitimasi yang diperlukan untuk melakukannya. *Kedua,* Identitas resisten (resistance identity) yaitu siklus pembentukan identitas oleh anggota sosial yang berada di bawah tekanan akibat dominasi dan persepsi negatif oleh pihak lain guna membentuk oposisi dan menciptakan identitas yang berbeda dari mereka yang berkuasa,

serta untuk menjamin kelangsungan hidup suatu masyarakat. *Ketiga,* Identitas proyek (project identity) adalah identitas di mana anggota budaya membangun suatu identitas yang dapat menentukan posisi baru mereka dalam masyarakat dan mengubah struktur masyarakat secara keseluruhan (Castells, 2010, 10; Rafi et al., 2020b, 118).

Menurut Manuel Castells (2010; 10), ketiga proses ini merupakan rangkaian upaya yang dilakukan oleh suatu kelompok untuk mempertahankan diri, khususnya pada saat identitas mereka diserang (Jubba et al., 2021b; 94). Dengan demikian, interpretasi pada masa lalu, visi masa kini, dan proyeksi masa depan merupakan bagian penting dari sebuah proses konstruksi identitas (Hardwick, 2014; 3).

Pada hakikatnya, Melayu merupakan komponen penting dalam Islam, sehingga identifikasi antara keduanya tetap ada hingga saat ini (Rafi et al., 2020b; 117). Pemerintah Provinsi Riau melalui visinya telah menargetkan provinsi Riau sebagai pusat budaya Melayu di Asia Tenggara dengan berkomitmen untuk melestarikan dan memajukan budaya Melayu sebagai identitas kolektif masyarakat Riau di tengah eksistensi etnis-etnis lainnya (Yusri et al., 2022; 541). Dalam prosesnya, budaya Melayu sangat identik dengan Islam, begitu pula sebaliknya yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain (Alfarabi et al., 2019; 26).

Islam adalah ukuran nilai bagi sikap masyarakat Melayu, dimana terdapat perasaan yang membanggakan bagi masyarakat Melayu dengan identitas keislamannya (Jubba et al., 2021a; 90). Kualitas Islam dalam aspek Melayu ditunjukkan pada saat seseorang yang keluar dari Islam, maka secara otomatis dianggap keluar dari etnis Melayu itu sendiri. Sehingga, fenomena seperti ini menunjukkan adanya korelasi yang kuat antara agama dan budaya serta sulit untuk dipisahkan antara keduanya (Jubba et al., 2021a, 90; 2021b, 94).

Kajian terkait identitas Melayu telah banyak dilakukan oleh para peneliti dengan menganalisa dari berbagai perspektif seperti aspek penggunaan identitas melayu dalam demokrasi lokal (Rafi et al., 2020a; 182), aspek sejarah dalam kontruksi identitas didaerah (Rafi et al., 2020b; 112), aspek korelasi Melayu dengan Islam yang menempatkan Melayu sebagai bagian krusial dari Islam (Jubba et al., 2021a, 89; 2021b; 93), serta kajian terkait penempatan Melayu yang tidak hanya sebagai etnis yang menjadi potensi besar bagi budaya bangsa Indonesia, tetapi juga sebagai budaya yang memiliki korelasi yang kuat dengan berbagai negara khususnya di kawasan Asia Tenggara (Sanusi, 2017; 39).

Namun, kajian-kajian terdahulu belum meninjau secara komprehensif terkait bagaimana sejarah pengembangan identitas Melayu Islam dan eksistensinya yang menghadapi berbagai ancaman dan tantangan di era modern dewasa kini. Sehingga, kajian ini difokuskan pada tinjauan historis dan eksistensi identitas Melayu Islam pada era modern di Provinsi Riau.

Secara fundamental, budaya melayu memiliki pengaruh yang signifikan dalam kehidupan sehari-hari bagi masyarakat Riau. Meskipun identitas budaya Melayu pernah mengalami keterpurukan selama pemerintahan rezim otoriter, identitas Melayu Riau kembali menguat pada era reformasi. Selain itu, pemerintah provinsi Riau melalui visinya telah menargetkan provinsi Riau sebagai pusat budaya Melayu di Asia Tenggara dengan berkomitmen untuk melestarikan dan memajukan budaya Melayu sebagai identitas kolektif masyarakat Riau di tengah eksistensi etnis-etnis lainnya.

Dalam prosesnya, budaya Melayu sangat identik dengan Islam, begitu pula sebaliknya yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Islam adalah ukuran nilai bagi sikap masyarakat Melayu, dimana terdapat perasaan yang membanggakan bagi masyarakat Melayu dengan identitas keislamannya (Yusri et al.,

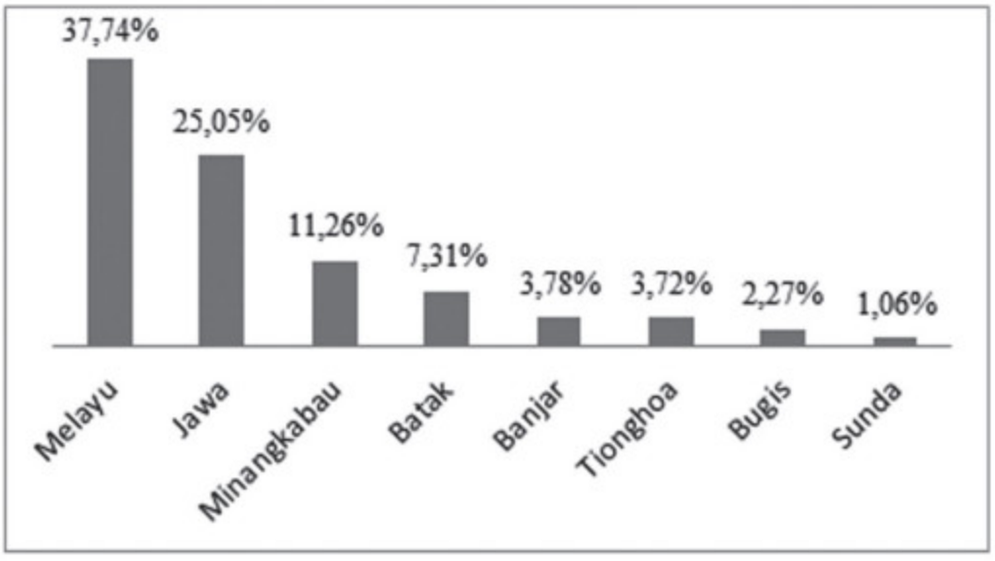
2022, 541; Jubba et al., 2021a, 89; 2021b, 93; Rafi et al., 2020a, 183; Rafi et al., 2020b, 112). Secara historis, Provinsi Riau memiliki sejarah politik identitas Melayu Islam yang kuat, sehingga provinsi ini merupakan salah satu daerah di Indonesia yang terus mengembangkan dan memperkuat identitasnya (Suroyo et al., 2021; 144). Etnis Melayu di Provinsi Riau memiliki hubungan yang kuat dengan etnis Melayu di Kepulauan Riau, Johor, Malaka, Singapura, dan Minangkabau (Asrinaldi & Azwar, 2018; 61).

Minimnya posisi strategis yang dimiliki oleh orang Melayu di Provinsi Riau menjadi faktor utama perkembangan dan penguatan politik identitas Melayu Islam dari waktu ke waktu (Rafi et al., 2020b; 118). Untuk menunjukkan eksistensi komunitas Melayu, para elit lokal di Riau mengambil langkah strategis untuk memperkuat identitas budaya mereka sendiri dengan mengadopsi Selembayung di gedung-gedung pemerintah dan penggunaan pakaian muslim bagi aparatur pemerintah (Alfarabi et al., 2019; 132).

Sementara itu, di bidang politik-ekonomi, tuntutan agar orang Melayu menempati posisi strategis di wilayahnya terus muncul di ruang public (Rafi et al., 2020a; 186). Selain itu, Pemerintah Provinsi Riau dan Lembaga Adat Melayu Riau (LAMR) juga telah bersinergi untuk mempromosikan Riau sebagai episentrum budaya masyarakat Melayu se-Asia Tenggara melalui penetapan visi dan misi Provinsi Riau (Anzani, 2019; 56).

Dewasa kini, meskipun Provinsi Riau memiliki persentase etnis Melayu yang lebih tinggi jika dibandingkan dengan etnis lainnya, hal ini tidak memberikan jaminan bahwa eksistensi politik identitas Melayu Islam di Provinsi Riau masih tetap dominan dan terus bertahan seperti yang ditunjukkan pada Gambar 1 dibawah ini:

Gambar 1. Jumlah Etnisitas di Provinsi Riau



Sumber: Data Olahan Penulis (2023).

Pada Gambar 1 di atas terlihat bahwa persentase etnis Melayu adalah (37,74%), diikuti Jawa (25,05%), Minangkabau (11,26%), Batak (7,31%), Banjar (3,78%), Tionghoa (3,72%), Bugis (2,27%), dan Sunda (1,06%). Jika dilihat dari jumlah etnis terbanyak, suku Melayu memiliki persentase tertinggi. Namun jika dibandingkan lebih jauh dengan etnis lainnya, dapat diketahui bahwa etnis Melayu di Provinsi Riau tidak mendominasi secara keseluruhan pada etnis lainnya. Kemudian, meski elit politik di Provinsi Riau terus berusaha membangun identitas melayunya berdasarkan budaya, bahasa, dan agama sebagai pembeda dengan kelompok masyarakat pendatang, identitas melayu saat ini masih terus menjadi perdebatan di ruang publik.

Misalnya untuk masyarakat pesisir timur di Pulau Sumatera yang dianggap sebagai orang Melayu pesisir seperti Dumai, Rokan Hilir, Bengkalis, Kepulauan Meranti, sebagian Indragiri Hilir, sebagian Siak Sri Indrapura, dan sebagian Pelalawan. Sedangkan orang Melayu daratan dikenal sebagai orang Pekanbaru, Kampar, Rokan Hulu, Kuantan Singingi, dan

sebagian Indragiri Hulu dianggap berbeda dengan orang Melayu pesisir (Yusri et al., 2022; 542). Kecenderungan cara pandang dikotomis ini telah melemahkan politik identitas melayu Islam di Provinsi Riau dan memunculkan keinginan sebagian besar elit di wilayah pesisir Riau untuk membagi dan mengklasifikasi kembali Provinsi Riau menjadi Provinsi Riau Pesisir (Asrinaldi & Azwar, 2018; 62).

Berlandaskan hal tersebut, tulisan ini bermaksud untuk menjelaskan urgensi penguatan identitas lokal berdasarkan tinjauan historis politik identitas Melayu Islam serta eksistensi politik identitas dan solusi penguatan identitas Melayu Islam di Provinsi Riau. Metode penelitian yang digunakan dalam kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif (Monique et al., 2020; 11). Dimana data dalam tulisan ini berasal dari data primer dan sekunder. Data primer yang dimaksud dikumpulkan melalui wawancara dengan aktor-aktor Melayu di Provinsi Riau. Sedangkan data sekunder diperoleh dari berbagai website pemerintah, buku, dan jurnal yang berkaitan dengan kajian.

Teknik pengambilan data dilakukan melalui teknik dokumentasi dan wawancara terkait berbagai sudut pandang dari para tokoh kunci dalam politik identitas Melayu Islam di Provinsi Riau. Kemudian, software NVivo 12 Plus yang mencakup analisis *concept map* dan *crosstab query* digunakan untuk menganalisis data dalam kajian (Woods et al., 2015; 598), disertai dengan penjelasan sistematis dan visualisasi tentang isu-isu tentang politik identitas Melayu Islam di era modern.

Pembahasan

Sejarah Pengembangan Politik Identitas Melayu Islam di Provinsi Riau

Secara historis, Provinsi Riau merupakan ikon budaya melayu di Indonesia, dimana istilah Melayu telah dikenal sejak tahun

644 Masehi ketika tulisan Cina menyebutkan kata *"Mo-lo-yeu"* yang mengirimkan utusan ke Cina untuk membawa hasil pertanian kepada kaisar Cina. Kata Melayu menjadi nama Kerajaan pada saat itu (Effendi, 2014; 54). Kerajaan Indragiri (1658–1838), Kerajaan Siak Sri Indrapura (1723 1858), Kerajaan Pelalawan (1530–1879), Kerajaan Riau-Lingga (1824–1913), Kerajaan Tambusai, Kerajaan Rantau Binuang Sakti, Kerajaan Rambah, Kerajaan Kampar, dan Kerajaan Kandis adalah kerajaan Melayu di Provinsi Riau pada masa lalu (Asrinaldi & Azwar, 2018; 61). Kemudian, wilayah Provinsi Riau terklasifikasi kedalam kabupaten/kota yang ditampilkan pada peta wilayah administrasi Provinsi Riau berikut ini:

Gambar 2. Peta Wilayah Administrasi di Provinsi Riau

Sumber: Riau.go.id (2020).

Berdasarkan Gambar 2 di atas terlihat bahwa Provinsi Riau memiliki 10 (sepuluh) kabupaten dan 2 (dua) kota. Dalam perkembangannya, etnis Melayu terus membangun identitas melayunya melalui budaya, bahasa, dan agama sebagai klasifikasi dengan kelompok pendatang. Meskipun Kerajaan Melayu Riau sudah tidak ada lagi karena pengintegrasiannya

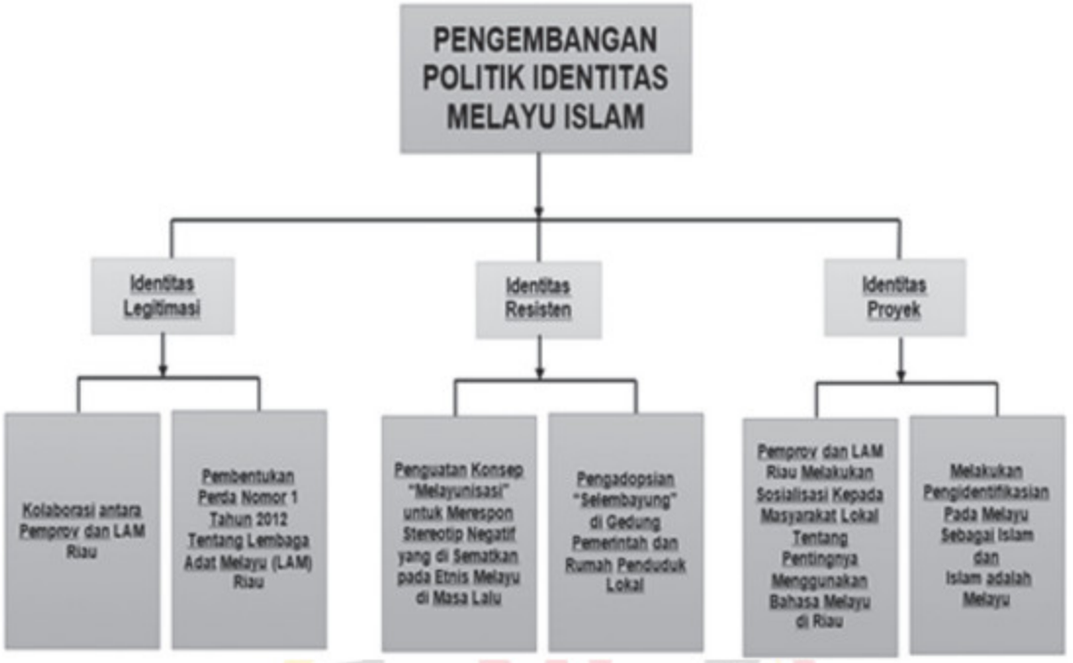
ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), budaya melayu masih dapat ditemukan dalam kegiatan masyarakat dan pemerintahan di Provinsi Riau (Jubba et al., 2021b; 94).

Lembaga Adat Melayu Riau (LAMR) dibentuk pada 6 Juni 1970 untuk melestarikan budaya dan adat Melayu. Kalangan pemerintah daerah, budayawan, seniman, dan akademisi telah menginisiasi pembentukan LAMR. Sehingga, dalam arti sebenarnya Lembaga Adat Melayu Riau (LAMR) bertujuan untuk melestarikan adat Melayu yang semakin terancam akibat perkembangan peradaban di dunia. Selanjutnya etnis Melayu sebagai komunitas memiliki hak untuk terlibat dalam menentukan format politik Melayu, dan etnis Melayu bukanlah suatu komunitas yang menjadi bagian dari sistem politik berbasis ideologi kerajaan yang cenderung otoriter (Jaya, 2018; 141).

Kemenangan pemuda daerah pada tahun 1985 dalam Pemilihan Gubernur Riau yang ditolak oleh Presiden Soeharto telah menjadi memori yang begitu dalam dan membekas bagi masyarakat Riau karena sikap otoriter Orde Baru yang menghalangi kehendak mayoritas masyarakat Riau (Albintani & Ishak, 2020: 113). Ledakan gerakan sosial masyarakat di Provinsi Riau tahun 1998-2001 diyakini sebagai gerakan yang menginginkan adanya desentralisasi dan merupakan dinamika etnisitas dalam politik local (Hasanudin, 2014; 163).

Pada esensinya, orang Melayu Riau ingin warisan budaya mereka dilindungi oleh kebijakan pemerintah daerah dan tidak digunakan untuk kegiatan politik praktis (Asrinaldi, 2018; 60). Pasca era reformasi, masyarakat dan elit politik Provinsi Riau telah mencoba untuk memperkuat identitas Melayu Islam melalui 3 (tiga) fase pengembangan identitas yaitu identitas legitimasi, identitas resisten, dan identitas proyek (Rafi et al., 2020b; 113). Berdasarkan hasil analisis melalui *softwar*e Nvivo12 Plus, proses pengembangan politik identitas Melayu Islam di Provinsi Riau ditunjukkan pada Gambar 3 dibawah ini:

Gambar 3. Proses Pengembangan Politik Identitas Melayu Islam di Provinsi Riau



Sumber: Analisis Concept Map Menggunakan Software Nvivo 12 Plus (2023).

Pada Gambar 3 di atas terlihat bahwa terdapat 3 (tiga) fase pengembangan identitas Melayu Islam di Provinsi Riau yaitu identitas legitimasi, identitas resisten, dan identitas proyek. *Pertama,* pada fase identitas legitimasi, elite politik pemerintah di Provinsi Riau mulai memperkuat dan menunjukkan identitas jati dirinya dengan berbagai wacana yang dibentuk melalui kebijakan dan disebarluaskan untuk menggambarkan karakter Melayu di Riau. Pemerintah di Provinsi Riau dan Lembaga Adat Melayu Riau (LAMR) melakukan kolaborasi untuk memperkuat identitas Melayu secara berkelanjutan. Kemudian, Lembaga Adat Melayu Riau dibentuk melalui Peraturan Daerah Provinsi Riau Nomor 1 Tahun 2012 untuk melindungi dan melestarikan warisan budaya Melayu yang meliputi peranan dalam:

1. Melakukan inventarisasi adat istiadat, kesenian, dan nilai sosial budaya daerah.
2. Melakukan inventarisasi aset budaya dan peninggalan sejarah daerah.
3. Melakukan perencanaan dan pelaksanaan kegiatan pengelolaan dan pengembangan kegiatan adat, nilai seni/sosial budaya daerah, dan menyusun rencana dan melaksanakan kegiatan pemeliharaan dan pendayagunaan kekayaan budaya dan peninggalan sejarah daerah.

Gambar 4. Kolaborasi LAM Riau dan Pemerintah Provinsi Riau

Sumber: Infopublik.id (2022).

Dalam prosesnya, Lembaga Adat Melayu Riau (LAMR) juga ikut membantu mengembangkan peraturan daerah, khususnya tentang warisan budaya dan kehidupan masyarakat Melayu di Provinsi Riau. Secara substantial, Pemerintah Provinsi Riau ingin melestarikan dan mengembangkan budaya melayu

sebagai identitas kolektif masyarakat Riau dengan menetapkan visi dan misi Riau yang diperpanjang dari 2020 hingga 2025 yaitu: *"Terwujudnya Provinsi Riau sebagai Pusat Ekonomi dan Budaya Melayu dalam Masyarakat Beragama dan Sejahtera di Asia Tenggara pada tahun 2025"*.

Kedua, pada fase identitas resisten, pemerintah dan masyarakat di Provinsi Riau melakukan penguatan konsep "Melayunisasi" yang merupakan konsep yang digunakan untuk merespon pandangan negatif yang disematkan pada etnis Melayu di masa lalu, seperti *"Orang Melayu adalah orang pemalas yang tidak bekerja keras"*. Setiap suku bangsa pada esensinya ingin memiliki reputasi yang baik bahkan ingin tampil lebih baik dari suku bangsa lain, sehingga komunitas Melayu Riau dan tokoh-tokohnya berada dalam situasi yang serupa, dimana stereotip negatif pada etnis melayu dimasa lalu dilawan dengan melakukan perubahan pada citra etnis Melayu yang lebih baik melalui wacana politik identitas Melayu Islam.

Pemerintah dan masyarakat Riau mencoba mengubah cara orang lain berpikir terkait etnis Melayu karena stereotip negatif yang disematkan pada etnis Melayu telah melahirkan paradigma identitas Melayu yang negatif. Sehingga, proses perubahan paradigma tersebut dilakukan melalui penanaman nilai-nilai Islam dalam seluruh kehidupan masyarakat Melayu sebagai sebuah konsep yang dikenal dengan istilah "Melayunisasi" yang juga tercermin dalam "Selembayung" di gedung-gedung pemerintah dan rumah-rumah penduduk lokal yang menunjukkan eksistensi budaya Melayu Islam di Provinsi Riau.

Gambar 5. Penggunaan Selembayung Pada Bangunan Pemerintah dan Rumah Tokoh Masyarakat Riau

Sumber: Salam (2018).

Selembayung pada dasarnya dikenal sebagai *"selo buyung"* dan *"tanduk buang"* yang desainnya ditempatkan di kedua ujung atap bangunan tradisional Melayu di provinsi Riau. Dekor dan hiasan seperti Selembayung merupakan ciri khas Melayu yang tetap ada di antara komponen umum bangunan Melayu. Hal ini disebabkan bentuk dan makna simbolik filsafat yang mencerminkan gaya hidup masyarakat Melayu. Sejak zaman dahulu, Selembayung telah menjadi elemen dekoratif dalam struktur Melayu Riau, termasuk rumah, istana, dan balai adat. Ornamen selembayung tidak hanya digunakan pada konstruksi rumah, tetapi juga pada pelaminan dalam pernikahan orang Melayu. Sebagai penandaan dan ornamen, Selembayung menandakan bahwa pengantin telah mengikuti tradisi Melayu Riau. Di Kota Pekanbaru sebagai ibu kota Provinsi Riau, Selembayung selalu digunakan untuk kantor pemerintah maupun swasta (Salam, 2018; 15).

Menampilkan identitas Melayu secara utuh merupakan langkah tercepat untuk menunjukkan kehidupan Melayu Islam di Riau. Selembayung adalah tanda visual yang paling

mengesankan untuk ditampilkan karena terlihat jelas di atap bangunan. Pada pengadopsian "Selembayung" di atap bangunan pemerintah dan rumah-rumah penduduk lokal pada hakikatnya juga memiliki makna filosofis untuk terus ditampilkan, Selembayung dapat dilihat dalam dua hal yaitu perspektif Islam dan Sosiologi. Dalam perspektif Islam, Selembayung merupakan perwujudan dari Rehal (alas Al-Qur'an) pada saat mengaji. Substansi dari hal ini adalah keterbukaan masyarakat Melayu terhadap penerimaan orang luar yang datang ke daerah mereka. Pengertian keterbukaan diambil dari sifat *"open minded"* yang menurut ajaran Islam selalu ingin bersilaturahmi kepada siapapun, dimanapun, dan kapanpun.

Selain itu, selembayung juga dapat difahami sebagai gambaran dari *"hablumminnannas"* yang dipantulkan pada kayu yang disilangkan dan *"hablumminallah"* yang dipantulkan dari kayu yang tegak lurus dengan langit. Sehingga, orang-orang yang mengaku sebagai etnis Melayu harus memelihara hubungan baik sesama manusia dan hubungan baiknya dengan Tuhan Dimana ketika manusia menghadapi kesulitan dalam hidupnya, mereka diharapkan untuk selalu mengingat Tuhan, melakukan ibadah secara konsisten, dan menyadari dengan sesungguhnya bahwa semua orang yang hidup pada akhirnya akan kembali kepada penciptanya. Sedangkan dalam pendekatan sosiologis, Selembayung disebut sebagai simbol dan ringkasan dari ciri-ciri orang Melayu. Sehingga, pengadopsian Selembayung menjadi krusial dalam arsitektur Melayu yang merupakan bagian dari identitas Melayu Riau.

Ketiga, pada fase identitas proyek, adanya pengenalan otonomi daerah pasca berakhirnya era Orde Baru selalu berkaitan dalam penguatan identitas daerah. Otonomi bahkan telah diartikan sebagai hak dominan bagi etnis asli di wilayah tersebut tanpa mengabaikan hak etnis lain sebagai pendatang. Hal ini telah dilakukan oleh masyarakat melayu Riau ketika awal reformasi menuntut agar pemerintah pusat lebih memperhatikan

pembangunan di Riau, apalagi dengan kekayaan alam yang dimiliki daerah Riau (gas dan minyak bumi) namun tidak dapat dinikmati oleh rakyat lokal. Akibat dari fenomena politik tersebut, muncul tiga tuntutan dari tokoh Melayu Riau seperti Tabrani Rab dan Al Azhar untuk mendesak pemerintah pusat agar memberikan otonomi yang seluas-luasnya, pembentukan federalisme atau kemerdekaan Riau, dan wacana "Gerakan Riau Merdeka" cukup menonjol dalam tuntutan tersebut sehingga menimbulkan gesekan dengan aparat keamanan di daerah.

Sebelum reformasi, isu putra daerah merupakan isu yang sering diangkat terutama dalam pengambilan kebijakan oleh pemerintah daerah, dimana isu terkait peranan putra-putri daerah di wilayah Provinsi Riau terus muncul untuk dapat terlibat dalam penentuan kebijakan prioritas yang diterapkan oleh pemerintah daerah agar dapat memberikan ruang bagi etnis pendatang dan menonjolkan peranan etnis Melayu asli dalam kegiatan ekonomi, politik, pemerintahan, dan sosial budaya. Dalam prosesnya, pemerintah daerah dan Lembaga Adat Melayu Riau terus melakukan sosialisasi kepada masyarakat tentang pentingnya berbahasa Melayu di Provinsi Riau. Dalam pengembangan politik identitas Melayu Riau, bahasa Melayu digunakan untuk menunjukkan bahwa masyarakat Riau adalah Melayu.

Gambar 6. Sosialisasi Penggunaan Bahasa Melayu di Provinsi Riau

Sumber: Ranahriau.com (2017).

Secara filosofis, bahasa Melayu merupakan konsekuensi dari pilihan orang Melayu untuk memilih Islam sebagai sesuatu yang tidak terpisahkan dari kehidupannya. Kehadiran Islam berdampak pada seluruh budaya Melayu, termasuk penggunaan bahasa di dalamnya. Dialek Melayu adalah penyebaran cita-cita Islam sehingga kata-kata Melayu mencegah kontroversi. Nasihat yang diajarkan oleh Raja Ali Haji yang terdapat pada karya sastranya yaitu Gurindam 12 (Dua Belas) yang memiliki 12 pasal serta memberikan pedoman bagi masyarakat etnis Melayu tentang bagaimana orang Melayu harus bersikap dan berperilaku seperti yang diinginkan oleh adat Melayu yang terdapat pada pasal 5 (lima) Gurindam 12 (Dua Belas) berikut ini:

Jika hendak mengenal orang berbangsa
Lihat kepada budi dan bahasa
Jika hendak mengenal orang yang berbahagia
Sangat memeliharakan diri dari hal yang sia-sia
Jika hendak mengenal orang mulia
Lihatlah kepada kelakuan dia
Jika hendak mengenal orang yang berilmu
Bertanya dan belajar tiadalah jemu
Jika hendak mengenal orang yang berakal
Didalam dunia mengambil bekal
Jika hendak mengenal orang yang baik perangai
Lihat pada ketika bercampur dengan orang ramai

Pada pasal 5 (lima) Gurindam Dua Belas diatas telah menegaskan bahwa seseorang yang bertingkah laku dan berbahasa melayu harus memiliki fikiran dan penggunaan bahasa yang baik serta bermoral sebagaimana telah dicontohkan dalam agama dan adat istiadat lokal. Apalagi dalam adat budaya melayu, nilai-nilai adatnya diambil dari nilai-nilai religious (agama). Dari sisi filosofis, bahasa melayu dianggap sebagai pancaran budi pekerti, dimana gambaran batin masyarakat melayu terlukis dalam tampilan bahasanya. Masyarakat di Riau

beranggapan bahwa orang Melayu adalah orang yang berbahasa Melayu dan menganut agama Islam. Orang yang tidak mengikuti Islam atau menggunakan bahasa Melayu dalam kehidupan sehari-harinya tidak dianggap sebagai orang Melayu murni.

Selanjutnya, penggunaan bahasa Melayu penuh dengan simbolisme. Ungkapan bahasa melayu seringkali tidak merujuk langsung pada apa yang diucapkan tetapi sarat dengan simbolisme. Simbolisme dalam bahasa Melayu diasosiasikan dengan kecenderungan rasa tenang dan keragaman budaya yang bertujuan untuk mencegah konflik. Ada kekhawatiran bahwa ketika sebuah kata digunakan secara langsung pada seseorang, itu akan menyinggung perasaan orang tersebut. Hal ini menyebabkan peribahasa melayu banyak ditemukan dalam bentuk perumpamaan. Jika dikaitkan dengan bahasa sebagai moral, melestarikan bahasa Melayu merupakan bagian dari ciri budaya Melayu itu sendiri.

Masyarakat percaya bahwa kerusakan bahasa mengakibatkan kehancuran bangsa. Selain itu, seseorang dianggap berbahasa Melayu berdasarkan dialek yang digunakan dalam percakapan. Dialek adalah cara mengucapkan kata dan frasa dalam komunikasi sehari-hari. Kata dan kalimat yang sama dapat diucapkan secara berbeda, dimana bahasa Melayu Riau terbagi menjadi dua dialek yaitu Melayu Riau dengan akhiran *"e"* dan Melayu dengan akhiran *"o"* (Rafi et al., 2020b; 118).

Berdasarkan tinjauan pada *literature review*, ikatan antara Islam dan Melayu sangat kuat dan sangat sulit untuk dipisahkan (Solihin, 2017; 122). Hal ini dapat diartikan bahwa rujukan keislaman selalu ada dalam praktik sosial masyarakat Riau saat ini yang merupakan hasil dari identifikasi sebelumnya. Masyarakat Melayu pada umumnya sama dengan Islam, Islam adalah batas etnis yang paling ketat yang dibuat oleh orang Melayu untuk memisahkan mereka yang tergolong Melayu dan yang bukan. Dengan identitas keislamannya, sikap masyarakat Melayu akan diukur dari nilai-nilai keislaman tersebut. Peranan

Islam dalam budaya Melayu begitu kuat, sehingga ketika Islam diganggu berarti kemelayuan seseorang juga ikut terganggu. Identifikasi Islam dalam perspektif Melayu juga akan terlihat ketika ada fenomena seseorang yang akan keluar dari Islam, maka otomatis orang tersebut dianggap keluar dari Melayu itu sendiri. Hal yang sama juga akan terjadi ketika seseorang yang mengaku Islam akan dikatakan Melayu di mata masyarakat umum.

Secara fundamental, Islam adalah sumber rujukan dan bahasa Melayu adalah manifestasinya. Semua tindakan orang Melayu harus berdasarkan ajaran Islam. Jadi mulai dari berpikir untuk melakukan segala sesuatu adalah manifestasi dari nilai-nilai Islam. Sehingga dapat dikatakan bahwa Islam dan Melayu adalah satu dan Melayu yang identik dengan Islam telah lama dijadikan sebagai identitas masyarakat Melayu Riau. Hanya saja pada masa pemerintahan Orde Baru, identitas ini hanya muncul sebatas status agama. Setelah runtuhnya Orde Baru, identitas ini dihidupkan kembali untuk menolak stereotip negatif masyarakat Melayu dimasa lalu.

Penindasan selama 32 (tiga puluh dua) tahun pada masa Orde Baru tidak hanya memarjinalisasikan identitas Melayu, tetapi juga memunculkan stereotip bahwa orang Melayu itu pemalas, tidak suka bekerja keras, dan suka berpura-pura. Mengidentifikasi Melayu adalah Islam dan Islam adalah Melayu merupakan cara yang digunakan untuk menyanggah stereotip negatif sebelumnya, dimana orang Melayu selalu menjadikan rujukan Islam dalam kehidupan sehari-harinya dan tidak akan melakukan praktik yang bertentangan dengan ajaran Islam, seperti kemalasan, korupsi dan tindakan negatif lainnya. Sehingga, strategi pada fase identitas proyek ini merupakan bagian dari historis pengembangan politik identitas Melayu Islam di Provinsi Riau melalui penggunaan bahasa Melayu dan pengidentifikasian Melayu sebagai Islam serta Islam sebagai Melayu.

Eksistensi Politik Identitas Melayu Islam di Provinsi Riau

Pada era modern meski tidak terlalu signifikan, dalam prosesnya ada perbedaan eksistensi identitas budaya melayu Islam di Provinsi Riau jika Pemerintah dan Masyarakat Riau tidak bisa beradaptasi dengan arus situasi dan globalisasi.Rizkiki Utami, Andra Wahdini, and Augusto Prastyo Yoshuhiro Prakoso 2021, 148. Berdasarkan hasil wawancara yang telah dilakukan dan dianalisis menggunakan *software* NVivo 12 Plus, eksistensi dan tantangan politik identitas Melayu Islam di Provinsi Riau terlihat pada Tabel 1 berikut ini:

Tabel 1. Eksistensi dan Tantangan Politik Identitas Melayu Islam di Provinsi Riau

No	Narasumber (Case)	Persentase	Konsep (Node)
1	Kepala Dinas Kebudayaan Provinsi Riau	34%	Identitas Legitimasi
2	Tokoh Masyarakat Provinsi Riau	33%	
3	Aktor Politik Provinsi Riau	33%	
4	Ketua Lembaga Adat Melayu Riau	50%	Identitas Resisten
5	Tokoh Agama Provinsi Riau	50%	
6	Pengamat Politik Provinsi Riau	50%	Identitas Proyek
7	Akademisi Universitas Riau	50%	

Sumber: Analisis Crosstab Query Menggunakan Software Nvivo 12 Plus, (2023).

Berdasarkan tabel 1 di atas terlihat bahwa masing-masing stakeholder di Provinsi Riau memiliki berbagai perspektif terkait gambaran eksistensi dan tantangan politik identitas Melayu Islam di Provinsi Riau saat ini. *Pertama,* pada tahap identitas legitimasi, masing-masing aktor seperti Kepala Dinas Kebudayaan (34%), Tokoh Masyarakat (33%), dan Aktor Politik (33%) terlihat memiliki pandangan yang relatif sama. Jika ditelaah lebih jauh, ketiga aktor tersebut berpandangan bahwa citra pemerintah dan lembaga adat yang mengatur masyarakat dan mempertahankan identitas budaya Melayu Islam di Riau tampak memudar seiring dengan perkembangan zaman.

Hal ini terlihat dari minimnya pertunjukan budaya tradisional Melayu Islam di Riau yang mewariskan ilmu pengetahuan kepada generasi muda sehingga dapat dilestarikan dalam kehidupan sehari-hari. Kemudian, fenomena lain yang menunjukkan memudarnya identitas Melayu Islam di Riau terkait dengan sulitnya menemukan aktivitas budaya melayu saat ini yang tentunya berpotensi tidak bertahannya budaya melayu jika tidak mampu beradaptasi. Lebih lanjut, akibat arus global dan masuknya identitas lain ke dalam wilayah Melayu Riau, ditengarai identitas Melayu akan mengalami penurunan.

Meski eksistensi identitas melayu masih ada, namun gerusan global mengakibatkan minimnya pemahaman masyarakat Riau tentang identitas Melayu Islam. Selain itu, faktor lain yang menyebabkan penipisan identitas ini adalah ketidakseriusan pemerintah daerah dalam mewujudkan Riau sebagai pusat kebudayaan melayu saat ini, dimana tradisi Melayu hanya ditampilkan dalam upacara-upacara pemerintahan tetapi tidak mengakar dalam kehidupan masyarakatnya secara komprehensif.

Kedua, pada tahapan identitas resisten, masing-masing aktor seperti Ketua Lembaga Adat Melayu Riau (50%) dan Tokoh Agama (50%) menempatkan tahapan identitas ini dengan persentase stigma yang sama. Jika ditelaah lebih jauh,

kedua aktor tersebut berpandangan bahwa siklus pembentukan identitas di mana anggota masyarakat ditekan oleh dominasi dan stereotip orang lain untuk membentuk oposisi dan menciptakan identitas yang berbeda tidak ditemukan di Riau secara nyata saat ini dan sangat berbeda jika dibandingkan dengan gerakan mitra masyarakat dalam membangun identitas Melayu Islam di Riau setelah era reformasi. Hal ini terlihat dari catatan sejarah budaya Melayu yang dikenal memiliki tata krama dalam bertutur kata dan berbusana. Namun terjadi pergeseran, seperti penggunaan busana remaja di Riau yang saat ini terlihat jauh dari substansi identitas budaya Melayu Islam yang semakin mempertegas keberadaan budaya melayu yang mulai memudar di Provinsi Riau.

Berdasarkan fenomena tersebut, tentunya harus dilakukan berbagai upaya sistematis agar identitas melayu tidak punah, seperti pengenalan kembali adat dan budaya Melayu Islam kepada masyarakat, khususnya generasi muda mulai dari jenjang sekolah dasar hingga perguruan tinggi melalui mata pelajaran dan kursus. Selain itu, penggunaan adat melayu kemudian diwajibkan untuk segala kegiatan, baik resmi maupun tidak resmi serta membentuk organisasi kepemudaan melayu dan aktif mengikuti kegiatan yang berkaitan dengan adat dan budaya Melayu Islam.

Ketiga, pada fase identitas proyek, masing-masing aktor seperti Pengamat Politik (50%) dan Akademisi Universitas Riau (50%) juga memiliki persentase pandangan yang sama. Jika ditelusuri secara sistematis, kedua aktor tersebut memandang bahwa penciptaan identitas dengan cara-cara baru yang membangun posisi sosial baru dan mengubah seluruh struktur masyarakat tidak banyak membantu kemajuan identitas budaya Melayu Riau. Hal ini terlihat dari kenyataan bahwa ada komunitas Melayu asli yang menjadi kurang penting karena semakin banyak orang pindah ke Riau dari tempat lain dan membawa serta adat dan kebiasaan mereka. Tidak hanya itu,

dalam penggunaan bahasa sehari-hari mayoritas masyarakat Riau di Kota Pekanbaru saat ini tidak menggunakan bahasa Melayu, melainkan lebih dominan menggunakan bahasa Minangkabau (Yusri et al., 2022; 546). Oleh karena itu, fenomena ini menegaskan telah memudarnya eksistensi identitas Melayu Islam di Provinsi Riau (Utami et al., 2021; 148).

Solusi Penguatan Identitas Melayu Islam di Provinsi Riau

Dewasa kini, Provinsi Riau dapat dikatakan sedang menghadapi gejala krisis identitas dan krisis karakter pada pemerintah dan masyarakatnya. Dimana krisis identitas dan karakter tersebut tercermin dalam identitas budaya berkelompok, identitas budaya dalam kesatuan masyarakat hukum adat, dan identitas jati diri masyarakat Melayu Riau dalam menjalani kehidupan kolektif sebagai masyarakat dan sebagai bangsa yang cenderung mengalami keterpurukan akhlak dan kontradiktif dengan nilai-nilai Islam secara universal.

Dalam menghadapi eksistensi identitas Melayu Islam yang mulai pudar sebagai akibat dari pesatnya globalisasi dan banyaknya fenomena krisis identitas Melayu seperti minimnya pertunjukan budaya tradisional Melayu Islam di Riau (fenomena identitas legitimasi), terjadinya pergeseran dalam penggunaan busana (pakaian) pada sebagian remaja yang terlihat kontradiktif dengan substansi identitas budaya Melayu Islam (fenomena identitas resisten), dan penggunaan bahasa Melayu yang tidak lagi dominan dan terasa asing (fenomena identitas proyek) maka diperlukan solusi dalam upaya penguatan identitas Melayu Islam di Provinsi Riau dengan melakukan berbagai cara dan alternatif kebijakan berikut ini:

Tabel 2. Desain Penguatan Identitas Melayu Islam di Provinsi Riau

No	Kebijakan Alternatif	Desain Penguatan Identitas Melayu Islam
1	Merumuskan kembali kebijakan identitas Melayu Islam dalam peraturan daerah secara inovatif dan adaptif	Berlandaskan ketersediaan dokumen kebijakan pelestarian budaya Melayu secara kolektif, maka Pemerintah Daerah dan DPRD di Provinsi Riau perlu merumuskan kembali kebijakan politik identitas Melayu Islam secara inovatif dan adaptif, dimana pembuatan arsip budaya perlu dilakukan untuk dapat mewariskan budaya Melayu pada generasi muda sebagai pendekatan yang inovatif. Sedangkan secara adaptif berarti bahwa pemerintah dan elit politik di Riau perlu menetapkan kebijakan yang selalu beradaptasi pada era digital saat ini dengan tetap memperhatikan dan mencontohkan pentingnya moralitas Islam pada masyarakat Melayu Riau.

2	Meningkatkan pegelaran seni tradisional dan penyelenggaraan kompetisi berbasis Melayu Islam	Pemerintah Daerah harus mampu mendorong Masyarakat Riau untuk menyadari perannya dalam melestarikan Melayu Riau secara kolektif, dimana hal tersebut dapat dilakukan pada momentum pegelaran seni tradisional berbasis Melayu Islam yang dilakukan oleh Pemerintah Daerah, Perguruan Tinggi dan Lembaga Seni Budaya yang meliputi penyelenggaraan kompetisi baik itu pergelaran seni berbusana Melayu Islam maupun penyelenggaraan kompetisi menulis ilmiah pada masyarakat dan generasi muda dalam pengetahuannya terkait Melayu dan Islam di Riau agar dapat memelihara dan menjunjung tinggi budaya Melayu berbasis Islam di Provinsi Riau.

3	Melakukan sosialisasi dan kampanye secara offline dan online (media sosial) untuk berbagi infografis tentang sejarah Melayu Islam dan pentingnya berbahasa Melayu di Riau	Dalam mengatasi minimnya pengetahuan dan penggunaan bahasa Melayu yang tidak lagi dominan dan terasa asing bagi sebagian masyarakat dan anak muda di Riau, maka pemerintah dan masyarakat perlu melakukan kolaborasi dalam penguatan sosialisasi dan kampanye bersama masyarakat secara offline dan online (media sosial) untuk berbagi infografis tentang sejarah Melayu Islam dan pentingnya menggunakan bahasa Melayu di Riau dengan melakuan pembagian poster dan iklan di media sosial seperti *"Anak Riau Keren Menggunakan Bahasa Melayu"* sehingga jangkauan informasi tentang pentingnya memiliki pengetahuan pada sejarah Melayu dan Islam serta pentingnya berbahasa Melayu di Riau menjadi lebih luas dan semakin dikenali publik.

Sumber: Data Olahan Penulis (2023)

Tabel 2 diatas mengilustrasikan bahwa desain penguatan identitas Melayu Islam menjadi suatu hal yang sangat krusial untuk mengatasi segala kompleksitas dan ancaman termarjinalisasinya budaya Melayu saat ini yang terjadi di Provinsi Riau. Kebijakan alternatif dan solusi dalam upaya penguatan identitas Melayu Islam di Provinsi Riau dapat dilakukan dengan tiga tahapan penting yaitu merumuskan kembali kebijakan identitas Melayu Islam dalam peraturan

daerah secara inovatif dan adaptif, meningkatkan pegelaran seni tradisional dan penyelenggaraan kompetisi berbasis Melayu Islam, dan melakukan sosialisasi dan kampanye secara offline dan online (media sosial) untuk berbagi infografis tentang sejarah Melayu Islam dan pentingnya berbahasa Melayu di Riau, sehingga semua alternatif tersebut diharapkan dapat membantu memperkuat identitas Melayu Islam secara berkelanjutan di Provinsi Riau.

Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan diatas, kajian ini menyimpulkan bahwa dari tinjauan historis, upaya yang dilakukan oleh pemerintah dan masyarakat Riau di masa lalu melalui tiga fase pengembangan identitas yaitu identitas legitimasi, identitas resisten, dan identitas proyek untuk memperkuat identitas Melayu Islam di Provinsi Riau telah menawarkan harapan dan potensi besar bahwa identitas Melayu yang di identifikasikan dengan Islam akan menjadi lebih cerah pada masa depan. Selan itu, terdapat perasaan yang membanggakan bagi masyarakat Melayu dengan identitas keislamannya karena sarat akan filosofi dan memberikan petunjuk bagi masyarakat secara komprehensif untuk menjalani kehidupan dan menghadapi berbagai tantangan hidup dengan menjadikan rujukan Islam dalam kehidupan sehari-hari dan tidak akan melakukan tindakan yang bertentangan dan kontradiktif dengan ajaran Melayu dan Islam.

Kemudian, dalam perkembangan pada era modern, eksistensi identitas Melayu Islam di Provinsi Riau telah menurun dan memudar karena dipengaruhi oleh pesatnya globalisasi dan maraknya fenomena krisis identitas Melayu. Fenomena pesatnya globalisasi terlihat dari banyaknya pendatang dari daerah lain yang membawa adat dan budayanya masing-masing serta ketidakseriusan pemerintah daerah dalam mewujudkan Riau sebagai pusat kebudayaan Melayu karena cenderung hanya

digunakan dan diterapkan sebagai simbol pada agenda resmi yang tidak mengakar secara komprehensif.

Sedangkan maraknya fenomena krisis identitas Melayu terlihat dari berbagai fenomena seperti minimnya pertunjukan budaya tradisional Melayu Islam di Riau, terjadinya pergeseran dalam penggunaan busana (pakaian) pada sebagian remaja yang terlihat kontradiktif dengan substansi identitas budaya Melayu Islam, dan penggunaan bahasa Melayu yang tidak lagi dominan dan terasa asing yang kemudian berimplikasi terhadap potensi besar pada termarjinalisasinya identitas Melayu Islam di Provinsi Riau.

Secara substansial, dalam mengatasi segala kompleksitas dan ancaman termarjinalisasinya budaya Melayu saat ini, maka diperlukan suatu kebijakan alternatif dan solusi penguatan identitas Melayu Islam di Provinsi Riau dengan melakukan tiga tahapan penting yaitu: *Pertama,* Pemerintah Daerah perlu merumuskan kembali kebijakan identitas Melayu Islam dalam peraturan daerah secara inovatif dan adaptif. *Kedua,* Pemerintah Daerah dan Masyarakat Riau perlu meningkatkan pegelaran seni tradisional dan penyelenggaraan kompetisi berbasis Melayu Islam. *Ketiga,* Pemerintah Daerah dan Masyarakat Riau perlu melakukan sosialisasi dan kampanye secara offline dan online (media sosial) untuk berbagi infografis tentang sejarah Melayu Islam dan pentingnya berbahasa Melayu di Riau, sehingga semua solusi yang ditawarkan tersebut diharapkan dapat mendorong dan memperkuat identitas Melayu Islam secara berkelanjutan di Provinsi Riau.

Daftar Pustaka

Abdullah, Irwan. (2017). "Glokalisasi Identitas Melayu: Potensi dan Tantangan Budaya Dalam Reproduksi Kemelayuan." *Jurnal Universitas Gadjah Mada* 1 (2), 1–7.

Albintani, Muchid, and Ishak. (2020). "Cultural Development and Social Identity in Riau, Indonesia." *International Journal of Scientific and Technology Research* 9 (4), 111–113.

Alfarabi, Antar Venus, Nuryah Asri Syafirah & Noor Efni Salam. (2019). "Elite Lokal dan Upaya Pembentukan Wajah Baru Identitas Melayu di Indonesia Pascareformasi." *Jurnal Akademika* 89 (3), 143–154.

Alfarabi, Anter Venus, Nuryah Asri Syafirah, Noor Efni Salam. (2019). "Rekonstruksi Stereotip Negatif Etnik Melayu." *Jurnal Manajemen Komunikasi* 3 (2), 131–141.

Alfarabi. (2019). "Simbol Eksistensi Identitas Etnik Melayu Riau di Pekanbaru." *Jurnal Kaganga* 3 (1), 67–77.

Alfarabi, Antar Venus, Nuryah Asri Syafirah, Noor Efni Salam. (2019). "Media Identitas Melayu Pascareformasi di Indonesia." *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 6 (1), 21–31.

Ali Yusri, Tito Handoko, M. Rafi, Tika Mutia, Rini Oktiwi Ningsih. (2022). "How Indonesia Faces Identity Politics: The Review of Malay Identity Politics in Riau Province, Indonesia." *Hong Kong Journal of Social Sciences* 59 (1), 540–549.

Anzani, Alicia. (2019). "Branding Pemerintah Provinsi Riau Melalui 'Riau The Homeland of Melayu' Untuk Menjadikan Riau Sebagai Pusat Kebudayaan Melayu di Asia Tenggara," Undergraduate (S1) Thesis University of Muhammadiyah Malang.

Asrinaldi, Azwar. (2018). "Dimensi Kekuasaan Penghulu Adat Melayu Riau Dalam Pelaksanaan Demokrasi Lokal." *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 20 (1), 57–69.

Castells, Manuel. (2010). *The Power of Identity*. Chicester, United Kingdom: John Wiley and Sons Ltd.

Effendi, Rusli. (2014). *Riau Al-Munawwarah: (Menuju Masyarakat Madani Untuk Mewujudkan Visi Riau 2020)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Erman, Muchid Albintani. (2018). *Politik Identitas dan Negara Bangsa di Riau*. Repositori Universitas Riau.

Hardwick, P. (2014). "Horsing Around Melayu: Kuda Kepang, Islamic Piety, and Identity Politics at Play in Singapore's Malay Community." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 87 (1), 1–19.

Hasanudin. (2014). "Anatomi Gerakan Sosial di Riau: Refleksi Atas Dinamika Perlawanan Masyarakat Riau Terhadap Negara 1998–2001." *Jurnal Sosiologi Reflektif* 8 (2), 161–176.

Infopublik.id. (2022). "Gubri Riau Ajak LAM Kembangkan Nilai Budaya Melayu." Diakses melalui *Infopublik.id* pada 30 April 2022.

Jaya, Andi Chandra. (2018). "Konsep Nation-State Dalam Pemikiran Ideologi Politik Melayu Islam Pada Abad Ke-19 M: Studi Pemikiran Abdullah Bin Abdul Kadir Munsyi (1787-1854)." *Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam* 18 (2), 139–151.

Jubba, Hasse, Muh Rafi, and Zuly Qodir. (2021). "Politik Identitas Melayu Islam Sebagai Upaya Mewujudkan Budaya Berintegritas." *Politicon: Jurnal Ilmu Politik* 3 (1), 88–110.

Jubba, Hasse, Muhammad Rafi, and Zuly Qodir. (2021). "Penonjolan Identitas Melayu Islam oleh Pemerintah dan Masyarakat Riau." *Jurnal Sosial Politik* 7 (1), 89–98.

M. Rafi, Eko Priyo Purnomo, Baskoro Wicaksono. (2020). "Riau Malay Identity Politics." *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 22 (1), 112–120.

Monique, Hennink, Hutter Inge, and Ajay Bailey. (2020). *Qualitative Research Methods*. New York: SAGE Publications Ltd.

Rafi, Muhammad, Titin Purwaningsih, Syed Agung Afandi, and Agus Priyanto. (2020). "The Politics of Riau Malay Identity in the Implementation of Local Democracy." *Journal of Local Government Issues* 3 (2), 182–195.

Ranahriau.com. (2017). "Yukkk Kenali Ragam Dialek Bahasa Melayu Riau." Diakses melalui *Ranahriau.com* pada 15 April 2017.

Riau.go.id. (2020). "Peta Provinsi Riau." Diakses melalui *Riau.go.id* pada 30 Desember 2020.

Salam, Noor Efni. (2018). *Selembayung: Sejarah dan Perkembangannya*. Pekanbaru: Alaf Riau.

Sanusi, Ihsan. (2017). "Globalisasi Melayu: Peluang dan Tantangan Membangun Identitas Melayu Dalam Konteks Modernitas." *Jurnal Ilmiah Pendidikan* 1 (1), 39–57.

Solihin, Sohirin Mohammad. (2017). "Integration of Malay Cultural Identity with Islamic Religion." *Journal of Malay Islamic Studies* 1 (2), 121–128.

Suroyo, Bima Maulana Putra, Bedriati Ibrahim, Yanuar, Asyrul Fikri, Bunari. (2021). "Implementation of Malay Culture in History Subject." *Salus Cultura: Jurnal Pembangunan Manusia dan Kebudayaan* 1 (2), 143–152.

Utami, Rizkiki, Andra Wahdini, and Augusto Prastyo Yoshuhiro Prakoso. (2021). "Virtual Art Innovations for Maintaining the Existence of Riau Malay Culture." *Gelar: Jurnal Seni Budaya* 19 (2), 148–153.

Wheatley, J. (2021). "The Politics of Culture and Identity in Postcommunist States: A New Political Cleavage in Georgia?" *Europe - Asia Studies* 73 (8), 1508–1530.

Woods, Megan, Trena Paulus, David P. Atkins, and Rob Macklin. (2015). "Advancing Qualitative Research Using Qualitative Data Analysis Software (QDAS)? Reviewing Potential Versus Practice in Published Studies Using ATLAS.Ti and NVivo, 1994–2013." *Social Science Computer Review* 34 (5), 597–617.

NUSANTARA INSTITUTE

BAB 11

Pertanian Selaras Alam di Tanah Batak: Perspektif Adat dan Teologi Kristen

Bestian Simangunsong

Pendahuluan

Pertanian Selaras Alam (PSA) meliputi pembebasan dari ketergantungan terhadap pupuk kimia dan pestisida, mendorong pertanian organik yang ramah alam, serta mempromosikan kesehatan para petani dan konsumen. PSA dapat dimaknai sebagai sebuah alternatif yang perlu dipromosikan sebagai cara mengurangi ketergantungan para petani terhadap kapitalis. PSA atau pertanian organik dipromosikan dan dianggap dapat menekan laju pemanasan global adalah sebuah model pertanian yang diwariskan oleh leluhur masyarakat Batak Toba yang terkandung dalam sebuah ungkapan filosofis (baca: kearifan lokal) yaitu: *sinur napinahan–gabe naniula–horas namangulahon* (usaha peternakan berhasil, hasil pertanian melimpah, dan berbahagialah yang mengerjakan).

Kearifan lokal masyarakat Batak Toba mengandung prinsip-prinsip pertanian yang dapat mendukung kelestarian alam dan menjaga keseimbangan alam dan ekosistemnya. Hidup selaras alam diharapkan dapat menghindari sikap abai, egois, dan tindakan eksplotatif-destruktif terhadap alam semesta. Berbagai hasil studi memperlihatkan bahwa krisis ekologis

yang terjadi dewasa menjadi persoalan global yang sangat serius. Probelematika seputar kerusakan ekologis disebabkan oleh berbagai faktor. Salah satunya adalah perilaku eksploitatif-destruktif manusia berkontribusi terhadap alam yang mengancam keberlanjutan ekologis.

Tindakan yang berpotensi menimbulkan kemerosotan alam kerap sekali diboncengi atau dilakukan atas nama pembangunan. Dalam konteks Nusantara pembangunan sering sekali bersifat agresif dan opresif dari pihak penguasa dan korporasi yang telah mendapat izin dari pemerintah. Inilah yang memicu kerusakan ekologis karena hasrat dan perilaku agresif dan opresif menyebabkan pengabaian sesama ciptaan dan ciptaan *non-human* dimaknai sekadar objek pemuas keinginan-keinginan manusia.

Perilaku agresif dan opresif itupun terjadi dalam konteks pembangunan pertanian di Indonesia. Kehadiran model pertanian modern yang dianjurkan oleh pemerintah Republik Indonesia pada tahun 1979-an hingga 1980-an. Program ini dikenal dengan sebutan Revolusi Hijau, sebuah proyek yang bertujuan untuk meningkatkan produksi pertanian melalui penggunaan pupuk kimia, pestisida, teknologi, dan perluasan lahan pertanian. Revolusi Hijau merupakan kebijakan global yang diterapkan pada tahun 1960-an. Program yang pertama diperkenalkan oleh William S. Gaud dengan mengusung semboyan *"feeding the worlds growing population"* atau memberi makan penduduk dunia yang terus bertambah.

Panca Usaha Tani merupakan sebutan untuk Revolusi Hijau di Indonesia demi kelancaran program Revolusi Hijau di Indonesia pemerintah membuat Undang-Undang No. 1 Tahun 1967 tentang Penanaman Modal Asing untuk mengatur program Revolusi Hijau. Melalui undang-undang ini pemerintah melakukan kebijakan ramah terhadap penanaman modal asing di Indonesia. Pemerintah memberi ruang yang luas bagi para pemodal asing yang ingin berinvestasi untuk membuka peluang

ekonomi dan pengembangan dunia usaha dan industri yang berorientasi terhadap perkembangan Revolusi Hijau. Panca Usaha Tani meliputi: penggunaan bibit unggul, pemupukan, pemberatasan hama dan penyakit, pengairan, serta perbaikan dalam model bercocok tanam.

Revolusi Hijau di Indonesia dikenal juga dengan sebutan gerakan Bimas atau bimbingan masyarakat. Sebuah program nasional untuk meningkatkan produksi pangan atau menuju swasembada beras. David Rajagukguk mengatakan gerakan Bimas ini memiliki tiga komponen, yaitu: penggunaan teknologi yang sering disebut Panca Usaha Tani, penerapan kebijakan harga sarana dan hasil reproduksi serta adanya dukungan kredit dan infrastruktur (Rajagukguk, 2017b). Beberapa pemerhati pertanian memperlihatkan dampak negatif yang ditimbulkan oleh Revolusi Hijau terhadap model pertanian di Indonesia.

Revolusi Hijau merupakan sebuah gerakan transformasi pada bidang pertanian yang bertujuan untuk membangun swasembada pangan. David Rajagukguk mengatakan revolusi ini terbukti membawa perubahan mendasar pada petani dalam berhubungan dengan petani yang lain dan alam. Bukti nyatanya adalah ketersediaan bahan pangan pada beberapa negara yang sebelumnya selalu mengalami kekurangan stok pangan, seperti: India, Bangladesh, Tiongkok, Vietnam, Thailand, dan Indonesia (Rajagukguk, 2017b). Wahyu Budi Nugroho mengatakan bahwa konseptor utama revolusi hijau adalah Norman Borlang. Revolusi Hijau untuk pertama sekali dicetuskannya di Meksiko. Beliau berusaha membawa konsep pertanian modern Amarika Serikat ke Meksiko untuk mengatasi konstelasi pangan di Meksiko (Nugroho, 2018). Dia merupakan seorang tokoh penerima Nobel Perdamaian tahun 1970.

Pertanian modern mengandalkan pupuk kimia, pestisi, dan penggunaan teknologi digadang-gadang sebagai alternatif di tengah jaminan ketersediaan bahan makanan. Revolusi hijau merupakan sebuah program yang bertujuan meningkatkan

hasil pertanian melalui penggunaan budidaya pertanian (1950-1980-an) pada banyak negara berkembang di Asia termasuk Indonesia. Realitanya pertanian modern juga menimbulkan berbagai dampak buruk bagi keberlangsungan ekologis. Adapun dampak yang negatif yang ditimbulkannya adalah lahan pertanian semakin tandus/rusak, ketergantungan petani kepada kaum kapitalis, kualitas hasil pangan menurun, ancaman keberagaman flora dan fauna, meningkatnya hama, dll.

Pemerintah Indonesia memperkenalkan Revolusi Hijau melalui gerakan bimbingan masyarakat sebagai program nasional menuju swasembada beras. Menurut Rajagukguk, ada tiga esensi gerakan ini, yaitu: penggunaan teknologi yang dikenal dengan Panca Usaha Tani, penerapan kebijakan harga sarana dan hasil reproduksi, serta dukungan kredit dan infrastruktur (Rajagukguk, 2017). Gerakan yang diawali pada zaman Orde Baru ini berhasil menghantarkan Indonesia menuju swasembada beras. Sebuah model pertanian dengan pendekatan penggunaan pupuk, pestisida kimia, dan teknologi modern yang berorientasi terhadap peningkatan hasil pertanian.

Firizky Farawita menarasikan bahwa Revolusi Hijau telah menyebabkan ketergantungan (*interdependency*) antara negara-negara berkembang – dunia ketiga (selatan) terhadap negara-negara maju/kapitalis, yaitu negara-negara Barat dan Amerika Serikat. Ketergantungan yang menjadikan negara berkembang tidak dapat lepas dari pengaruh negara maju, bahkan memperlebar jarak kekayaan dan kemiskinan antara negara maju dan berkembang (Farawita, 2018). Berdasarkan pemikiran Farawita terlihat jelas bahwa Revolusi Hijau merupakan model hegemoni baru dari kaum kapitalis terhadap negara-negara berkembang.

Lalu bagaimana implikasinya di Tanah Batak dan Indonesia? Monang Naipospos seorang tokoh spiritual agama Malim menegaskan bahwa salah satu penyebab kerusakan ekologis di Tanah Batak adalah program Revolusi Hijau yang diusung

oleh pemerintah Indonesia. Wahyu Budi Nugroho mengatakan para petani mendapat paksaan untuk mengikuti model pertanian yang ditawarkan oleh pemerintah (Nugroho, 2018). Greg Fanslow melakukan penelitian di Indonesia, hasilnya menunjukkan benar program ini membawa kelimpahan beras tetapi juga menimbulkan masalah sosial dan ekologi (Fanslow, 2007).

Berdasarkan pemikiran Farawita dan Fanslow terlihat dengan jelas bahwa Revolusi Hijau menyebabkan tiga masalah mendasar, yaitu: ketergantungan, masalah sosial, dan masalah ekologi. Ketiganya merupakan masalah serius yang harus mendapat perhatian bersama dari seluruh elemen masyarakat dan dari berbagai perspektif keilmuan. Terutama masalah ekologis yang sudah menjadi persoalan global dewasa ini harus disikapi dan membutuhkan restorasi ekologis yang mestinya dijadikan sebagai arak-arakan bersama lintas iman dan budaya pada aras lokal, nasional, dan internasional. Upaya menggali kearifan lokal masyarakat Batak Toba ini merupakan salah satu upaya memberikan gagasan ekologis yang diharapkan dapat berkontribusi dalam rangka mengurai persoalan-persoalan ekologis.

Dalam tulisan ini, penulis menarasikan potret pertanian selaras alam dalam konteks masyarakat Batak Toba yang didasarkan pada falsafah masyarakat Batak Toba, yaitu: *sinur napinahan – gabe na niula – horas namangulahon* yang berdialektika dengan gagasan teologis Kristen untuk membangun perspektif eko-teologis. Pertanian selaras alam atau pertanian organik merupakan penatalayanan alam secara ramah yang dapat menjaga keseimbangan ekologis. Pertanian organik menjadi sebuah alternatif model pertanian di tengah kerusakan ekologis.

Salah satu faktor pemicu kerusakan ekologis adalah penggunaan pupuk dan pestisida yang berorientasi pada pengingkatan hasil pertanian. Sesungguhnya jauh sebelum promosi model pertanian organik ini leluhur masyarakat Batak

sudah melakukannya. Kesungguhan leluhur masyarakat Batak pada pelaksanaan pertanian selaras alam terlihat dalam berbagai kearifan lokal yang memiliki dimensi ekologis.

Artikel ini membahas model Pertanian Selaras Alam (PSA) yang terkandung dalam ungkapan filosofis masyarakat Batak Toba, yaitu: *sinur napinahan, gabe naniula, horas na mangulahon*. Kearifan lokal masyarakat Batak Toba ini mengandung nilai-nilai pelestarian alam. Kebajikan ekologis yang terkandung dalam kearifan lokal (*local wisdom*) akan direkonstruksi menjadi prinsip-prinsip dalam upaya membangun Pertanian Selaras Alam di tengah laju kerusakan ekologis yang menjadi keprihatinan global dewasa ini. Upaya ini penting dilakukan mengingat bahwa kawasan masyarakat tanah Batak merupakan daerah pertanian.

Kajian ini akan menggunakan metode analisis deskritif dengan pendekatan apresiatif inquiry terhadap ungkapan *sinur napinahan, gabe naniula, horas na mangulahon* dari perspektif eko-teologis. Menghadirkan perspektif eko-teologis dalam kajian ini merupakan upaya penegasan pentingya menjaga keseimbangan relasi saling ketergantungan antar seluruh ciptaan Allah. Setiap ciptaan bernilai pada dirinya sendiri (intrinsik) dan nilai itu bersumber dari Sang Pencipta. Kejadian 2:15 menegaskan bahwa Allah menempatkan manusia di tengah taman Eden dalam rangka mengusahakan dan memeliharanya. Artinya manusia menerima *wider mandate* (mandat yang lebih luas) dari Allah untuk memastikan kelestarian alam dan kebahagiaan manusia di tengah rumah bersama (*oikos*).

Masyarakat Batak Toba mayoritas beragama Kristen. Di Tanah Batak tumbuh dan berkembang berbagai gereja, bahkan salah satu gereja tertua dan terbesar di Asia Tenggara, yaitu Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) lahir, tumbuh, dan berkembang di Tanah Batak. Oleh karena itu gereja-gereja diharapkan dapat merevitalisasi kearifan lokal masyarakat Batak Toba berwawasan ekologis. Gereja Sahabat Alam (GSA)

diharapkan berkontribusi mendorong pertanian ramah alam di tanah Batak sebagai bagian dari pergulatan imannya dalam menjaga keberlangsungan kehidupan bumi sebagai tempat perjumpaan kreatif antara ciptaan bersama Pencipta.

Metode Penelitian

Kajian ini menggunakan metode analisis deskriptif dengan pendekatan "apresiatif inquiry" terhadap kearifan lokal masyarakat Batak Toba yang terkandung dalam ungkapan filosofis: *sinur napinahan, gabe naniula, horas na mangulahon*. Prinsip-prinsip ekologis dan hidup berkelanjutan dalam ungkapan ini dieksplorasi dan dianalisis. Ungkapan filosifis masyarakat Batak Toba digali dengan melakukan studi literatur yang didasarkan terhadap buku, artikel, dan dokumen yang relevan. Penulis juga melakukan wawancara mendalam dengan petani dan pemangku (dan pelaku) adat yang masih melakukan model pertanian tanpa menggunakan pupuk kimia dan pestisida.

Penulis kemudian mencari gagasan para teolog yang memberikan perhatian dan fokus pada kelestarian bumi dan tokoh adat masyarakat Batak Toba yang memiliki pemahaman mumpuni tentang ungkapan tersebut. Selanjutnya penulis menghadirkan perspektif eko-teologis yang didasarkan pada prinsip-prinsip Pertanian Selaras Alam (PSA) mengaju pada kearifan lokal masyarakat Batak Toba dan spiritualitas ekologis berdasarkan pandangan Alkitab dan tradisi gereja. Kajian ini hendak menegaskan pentingnya peran gereja-gereja di Tanah Batak dalam menjawab persoalan-persoalan seputar kerusakan ekologis yang semakin parah dalam hal ini melalui tanggung jawab iman gereja mendorong pelaksanaan PSA di Tanah Batak.

Potret Pertanian Selaras Alam

Pertanian Selaras Alam atau yang dikenal juga dengan sebutan pertanian organik mengalami perkembangan dan sejarah panjang. David Frost mengemukakan bahwa PSA mengambil berbagai bentuk dan peran agama di tengah masyarakat mengalami perubahan. Di Inggris PSA mengalami inkarnasi baru pada abad-20 dimana PSA dimaknai sebagai respon yang lebih luas terhadap permasalahan lingkungan (Frost, 2002). PSA dalam konteks Indonesia pada awalnya diinisiasi oleh aktor dan organisasi berbasis agama bukan oleh negara. Kemudian diikuti oleh asosiasi petani dalam skala kecil, selanjutnya mendapat dukungan dari pemerintah (Schreer & Padmanabhan, 2020).

PSA dapat dimaknai sebagai ideologi perjuangan melawan kapitalisme global – Revolusi Hijau sekaligus sebagai usaha menjaga kelestarian alam sebagai rumah bersama ciptaan *human* dan *non-human*. Menurut David Rajagukguk (2017a), PSA merupakan salah satu upaya perlawanan terhadap Revolusi Hijau. Lebih lanjut David menarasikan rumusan defenisi tentang PSA yang diajukan oleh Lembaga Pendamping Petani dan Petani Dampingan di Sumatera Utara, yaitu PSA sebagai sistem pertanian yang berbasis pada pemeliharaan ekosistem yang berkelanjutan, menguntungkan secara ekonomi dan kesehatan dengan memperhatikan kedaulatan petani yang dilakukan melalui pemanfaatan Sumber Daya alam (SDA) serta nilai-nilai kearifan lokal secara optimal dan menghindari dan meminimalisasi penggunaan bahan-bahan kimia (Rajagukguk, 2017a).

Berdasarkan kedua defenisi yang dirumuskan oleh David Rajagukguk dan Lembaga Pendamping Petani Sumatera Utara dapat disimpulkan bahwa PSA merupakan sebuah upaya pengelolaan alam dalam bidang pertanian yang mengedepankan prinsip-prinsip keberlanjutan komunitas bumi dengan mengoptimalkan kearifan lokal yang sarat dengan kebajikan ekologis sekaligus sebagai upaya mengurangi cengkraman Revolusi Hijau.

Megapa cengkeraman Revolusi Hijau harus dilepas atau dievaluasi? Berbagai realitas memperlihatkan dengan jelas bahwa model ini justru menimbulkan masalah baru (masalah ekologis dan sosial). Memang pada awalnya Revolusi Hijau dianggap sebagai "juruselamat" sektor pertanian terutama di negara-negara berkembang (Sitorus, 2011). Lebih lanjut Pakpahan dan Sitorus menegaskan bahwa sistem pertanian yang sebelumnya arif atau selarah alam kemudian berubah sesuai dengan ketentuan dan arahan kekuasaan negara dan kebutuhan modern yang dimotori oleh industrialiasasi. Revolusi hijau telah menyebabkan kemerosotan keanekaragaman hayati dan kearifan lokal petani (Sitorus, 2011).

Penurunan kualitas ekosistem yang ditimbulkan oleh Revolusi Hijau harus mendapat perhatian dan tindakan dari seluruh elemen masyarakat termasuk lembaga-lembaga keagamaan demi keberlangsungan kehidupan di bumi sebagai rumah bersama seluruh ciptaan. Artinya ketika model pertaniaan ini sudah disadari menimbulkan kemerosotan ekologis perlu alternatif model pertanian ramah alam. Andhika Dinata (gatra.com, diakses pada 17 April 2023) merujuk paparan data dari Tech Coperation Aspac FAO bahwa 69 persen tanah atau lahan pertanian di Indonesia dikategorikan sudah rusak parah (tandus) yang diakibatkan oleh penggunaan pupuk kimia dan pestisida yang berlebihan. Kondisi seperti ini akan membuat sistem ketahanan pangan Indonesia pada 2050 menjadi rentan terhadap perubahan iklim.

David Rajagukguk mengatakan PSA memiliki 10 prinsip, yaitu: 1) Memulihkan kedaulatan petani, 2) Pemanfaatan sarana dan prasarana pertanian yang ramah lingkungan, 3) Pemulihan kesuburan tanah, 4) Pemulihan keseimbangan ekosistem, 5) Pelestarian dan penggalian kearifan lokal, 6) Pembagian kerja yang berkeadilan gender, 7) Membangunan organisasi petani yang kuat dan mandiri, 8) Keselamatan kerja, 9) Mengurangi, menghindari, dan menolak pemakaian asupan kimia sintetik,

10) Menghasilkan pangan yang aman untuk dikonsumsi (Rajagukguk, 2017).

Penulis sangat tertarik mencermati kesepuluh prinsip PSA ala David Rajagukguk ini yang mengandung spirit teologi pembebasan yang sangat jelas. Semangat yang mendorong penulis merenungkan kembali gagasan besar Leonardo Boff tentang ekologi dan pembebasan sebagai sebuah paradigma (Boff, 1995). Boff menghubungkan kerusakan ekologis dengan praktik ketidakadilan dan menyebabkan masyarakat miskin atau kaum terpinggirkan dan termarjinalkan terbelenggu dan menderita, sehingga pembebasan ekologis menjadi sebuah pilihan beliau. Kemudian beliau mendorong supaya teologi peka terhadap jeritan orang miskin. Boff mengajukan pertanyaan replektif tentang bagaimana seharusnya berkhotbah di tengah masyarakat yang tersalib? (Boff, 1984). Kekristenan harus turut serta bergumul bersama umat yang mempertahankan tanah dan rumahnya.

Bagaimana menakar prospek perkembangan PSA dalam konteks pertanian modern dewasa ini? David Frost mengatakan pertanian organik berada di bawah payung hukum *International Federation of Agriculture Movements* (IFOAM). Federasi berjuang menghindari segala bentuk polusi yang dapat ditimbulkan usaha pertanian (Frost, 2018). Presiden Republik Indonesia Susilo Bambang Yudoyono pada tahun 2010 lalu mencanangkan *Go Organic* atau ajakan bertani dan konsumsi pangan organik. Pemerintah ketika selalu mengkampayekan program *Go Green* atau ajakan peduli lingkungan. Tentulah ini sebuah kebijakan yang layak diapresiasi terutama di tengah isu global perubahan iklim yang semakin mengkhawatirkan hingga saat ini.

Aero Widiarta bersama timnya melakukan sebuah penelitian di desa Ketapang yang menyimpulkan bahwa model organik atau pertanian selaras alam terbukti berpengaruh positif terhadap hasil pertanian di desa Ketapang, kecamatan Susukan, kabupaten Semarang, Jawa Tengah.(Widiarta et al.,

2011)Susukan Subregency, Semarang Regency, Central Java on November-December 2010. The number of respondents in this research was 79 people from the total population target of farmers. The selected respondents determined through stratified random sampling and simple random sampling technique afterwards. The respondents were devided into two groups: experimental group (organic farmers. Keberhasilan PSA yang dilakoni di Ketapang ini merupakan angin segar yang seharusnya dipromosikan terhadap masyarakat komunitas petani di berbagai penjuru Nusantara.

PSA dalam Kearifan Lokal Masyarakat Batak Toba

Tanah Batak berada di wilayah provinsi Sumatera Utara. Tanah Batak memiliki bentang alam yang sangat indah dan udara yang sejuk, lereng-lereng gunung dan kawasan hutan tropis. Keindahan Tanah Batak semakin nyata dengan keberadaan sebuah danau tekto-vulkanik terbesar di dunia yang dikenal dengan sebutan Danau Toba. Sebuah kawah yang terbentuk akibat letusan gunung Toba sekitar 74.000 tahun silam. Kawasan Danau Toba ditetapkan sebagai Kaldera Toba UNESCO Global Geopark tepatnya pada 2 Juli 2020 dalam sidang ke-209 Dewan Eksekutif UNESCO di Paris. Diterimanya kawasan Danau Toba sebagai taman geologi dunia mestinya dijadikan momentum melakukan upaya pembenahan dan pelestarian Danau Toba.

Kaldera Toba adalah daerah yang berasal dari letusan api yang membentuk kawah yang sangat besar dan kemudian menjadi danau vulkanik yang mengagumkan. Masyarakat yang bermukim di kawasan Geopark Kaldera Toba memanfaatkan kesuburannya. Masyarakat mengolahnya dengan sukacita untuk kebutuhan sehari-hari. Kawasan ini juga memiliki kekayaan flora dan fauna yang dapat digunakan untuk kebutuhan hidup masyarakat sekitarnya. Pada masa lalu masyarakat sekitar melakoni pertanian selaras alam, menangkap ikan dengan

cara tradisional, dan berternak dengan memanfaatkan bentang alam Kaldera Toba. Keindahan dan pesona alamnya idealnya dikembangkan menjadi industri pariwisata berkelanjutan. Warisan Geologi Kaldera Toba diperkaya dengan situs-situs geologi sebagai indikator-indikator yang membuktikan keperkasaan letusan gunung api dimasa lampau.

Keindahan kawasan Tanah Batak dengan segala eksistensinya yang meliputi: bentang alam, budaya, keanekaragaman flora dan fauna, dll mendorong pemerintah Republik Indonesia menetapkan kawasan Danau Toba sebagai kawasan strategis pariwisata nasional. Peraturan Pemerintah No. 26 Tahun 2008 tentang Tata Ruang Wilayah Nasional. Regulasi menegaskan bahwa kawasan Danau Toba dan sekitarnya menjadi Kawasan Strategis Nasional (KSN) dari sudut kepentingan lingkungan hidup. Penetapan ini diharapkan dapat mengoptimalkan segala potensi yang dimiliki untuk kepentingan dan peningkatan kualitas masyarakat.

Patut dicatat agar seluruh pemangku kepentingan kawasan Danau Toba tidak mengobarkan nilai-nilai ekologis demi sekadar mengejar pertumbuhan ekonomi. Keseriusan pemerintah pusat dan daerah dalam meningkatkan pertumbuhan pariwisata di kawasan Danau Toba. Pariwisata berbasis alam, budaya, dan ilmu pengetahuan merupakan pilihan cerdas untuk meminimalisir potensi kerusakan ekologis, serta menjaga kemitraan *human* (manusia) dan *non human* atau ciptaan di luar manusia, sebuah relasi harmonis yang didasarkan pada penghormatan nilai-nilai intrinsik setiap ciptaan (Simangunsong, 2022).

Tanah Batak merupakan asal-usul masyarakat Batak, sehingga mayoritas masyarakat yang mendiami kawasan ini adalah orang-orang Batak yang memiliki kompleksitas dan keunikan budaya yang mengandung berbagai kearifan lokal. Masyarakat Batak dikenal sebagai komunitas yang sangat gigih mempertahankan kebudayaannya dan selalu berpegang pada tradisi dan adat istiadat. Keteguhan hati dalam menjaga dan

mempertahankan adat istiadat tersebut digambarkan melalui sebuah filosifi yang terkandung dalam pantun yang sangat akrab bagi masyarakat Batak, yaitu: *"Omputa na parjolo martungkot siala gundi, napinungka di omputa na parjolo siihuthonon ni na parpudi."*

Gagasan dalam pantun itu menegaskan bahwa tradisi dan adat istiadat warisan para leluhur harus diikuti oleh generasi berikutnya. Penulis beranggapan pantun ini perlu dimaknai ulang menjadi tradisi para leluhur dapat diteruskan oleh keturunannya setelah memperhatikan kesesuaian dan kebermanfaatan bagi kehidupan masa kini dan masa mendatang. Kebudayaan, tradisi, dan adat istiadat masyarakat Batak sangat kaya dan memiliki karakteristik tersendiri.

Sebelum mengeksplorasi secara mendalam tentang pemikiran ekologis yang terkandung dalam filosofi masyarakat Batak Toba tentang *sinur napinahan-gabe naniula-horas namangulahon,* penulis akan menarasikan beberapa gagasan bernuansa ekologis yang terbungkus dalam *local wisdom* atau kearifal lokal masyarakat Batak Toba. *Bius* atau perwakilan dalam musyawarah adat merupakan pranata sosial dalam masyarakat Batak Toba, bius berperan dalam berbagai ranah kehidupan.

Sitor Simurang mengatakan adat *bius* meliputi pengaturan tentang: 1) Hukum pertanahan (hak ulayat), 2) Hukum relasi bertetangga atau relasi kewilayahan antar bius, 3) Hukum penguasaan tanah, 4) Hukum *tali-air* (irigasi) dan perairan, 5) Hukum sumber daya komunal (hutan,padang rumput penggembalaan ternak, tanah cadangan untuk persawahan dan pemukiman, 6) Hukum yang mengatur hak dan kewajiban penggarapan sawan, 7) Hukum yang mengatur hak pendiri/ pemilik huta dan lain-lain (Situmorang, 2004).

Aturan hukum adat bius memperlihatkan betapa seriusnya leluhur masyarakat dalam pengelolaan lingkungan (baca: tanah). Aturan-aturan memperlihatkan tata kelola tanah sudahd mendapat perhatian serius bagi masyarakat Batak Toba.

Pemaknaan luhur terhadap tanah sangat jelas bagi masyarakat Batak Toba. Tanah bukan sekadar bernilai ekonomi, tanah dimaknai sebagai identitas, bahkan tanah dianggap suci.

Kelangkaan dan mahalnya harga pupuk menjadi persoalan klasik di tengah bangsa ini. Realitas itu menambah daftar panjang persoalan-persoalan yang dihadapi para petani dan menempatkan mereka pada situasi sulit dan dilematis. Model pertanian yang dilakoni dewasa ini benar-benar sudah ketergantungan terhadap pupuk kimia. Para petani mengalami kesulitan mendapatkan pupuk sementara ketika tidak menggunakannya itu akan membuat hasil pertanian menurun drastis. Sebagaimana dituturkan oleh ibu Ria Pasaribu ketika padi yang mereka tanam tidak diberi pupuk kimia jangan harap beroleh hasil yang baik, bahkan sedikit berkurang saja dari takaran biasa akan sangat mempengaruhi hasil panen (Toba, 12 April 2023).

Hal senada dituturkan oleh Sihot Muller Simangunsong seandainya sekarang pupuk kimia ditiadakan maka para petani akan mengalami kebingungan dan dipastikan hasil pertanian akan anjlok (Tarutung, 21 April 2023). Pernyataan kedua informan ini memberikan penegasan bahwa model pertanian yang dilakoni sebagian besar masyarakat Batak Toba saat ini, benar-benar mengalami ketergantungan terhadap pupuk kimia, bahkan mereka beranggapan beralih ke pupuk organik akan membuat hasil pertanian menurun dibandingkan dengan ketika menggunakan pupuk kimia.

Kurangnya pemahaman dan minimnya pembinaan yang didapatkan masyarakat dari pemerintah atau lembaga keumatan lainnya seolah membuat masyarakat pasrah di bawah kendali pupuk yang merupakan produk dari kapitalisme global. Realitas ini sangat berbeda dengan model pertanian ramah alam yang dulu dilakoni para leluhur masyarakat Batak Toba. Kelangkaan dan mahalnya pupuk mestinya dimanfaatkan sebagai momentum

untuk mempromosikan dan mendorong masyarakat di Tanah Batak kembali pada model pertanian selaras alam.

Sinur napinahan, gabe naniula, horas namangulahon merupakan sebuah kearifan lokal masyarakat Batak Toba yang mengandung prinsip-prinsip pertanian selaras alam. Ungkapan yang dapat diterjemahkan menjadi kiranya ternak berkembang dengan baik, hasil pertanian melimpah, dan berbahagialah yang mengusahakan atau mengerjakan. Ungkapan filosofis cukup akrab bagi masyarakat Batak Toba, ungkapan yang mengandung doa dan harapan akan keberhasilan usaha peternakan, pertanian, dan kebahagiaan manusia yang mengusahakannya. Leluhur masyarakat Batak Toba mengandalkan usaha peternakan dan pertanian merupakan salah satu cara untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari. Sebelum mengenal pupuk kimia dan pestisida mereka tetap menanam, panen, dan menjaga keseimbangan bumi demi kelangsungan hidupnya. Dalam konteks kerusakan bumi ungkapan ini dapat dimaknai dari perspektif ekologis yaitu kebajikan ekologis yang menjunjung prinsip keberlanjutan kehidupan *human* dan *non-human*.

Penulis akan menguraikan elemen-elemen penting kearifan lokal masyarakat Batak Toba yang terkandung dalam ungkapan *sinur napinahan, gabe naniula, horas namangulahon*. Gagasan ini merupakan bagian penting dalam merespons prinsip PSA terutama bagian kelima, yaitu pelestarian dan penggalian kearifan lokal yang diacu sebagai dasar merekonstruksi kebajikan ekologis dalam menghadapi laju kemerosotan lingkungan dan perubahan iklim.

Adapun elemen-elemen dalam kearifan lokal dimaksud adalah sebagai berikut: Pertama, *sinur napinahan*: *napinahan* dalam frase ini meliputi segala jenis ternak dan ikan. Penggalan ungkapan yang memperlihatkan doa dan harapan akan kesuksesan (*sinur*) usaha peternakan yang sedang dan akan digeluti. Sukses bukan saja meliputi ketersedian daging sebagai

bahan pangan dan ekonomi, melainkan menjadi jaminan akan ketersediaan kompos atau pupuk yang diproduksi dari kotoran hewan tersebut. Suksesnya usaha peternakan ikan sangat tergantung pada ketersediaan dan kualitas air.

Oleh karena itu frase ini juga memuat *parenese* (nasehat) dan prinsip akan pentingnya menjaga ketersediaan dan kualitas air sebagai sumber kehidupan. Air sangat diperlukan bagi kelangsungan seluruh mahluk hidup (hewan, tanaman, dan manusia). Kompos yang diolah dari kotoran ternak dengan campuran bahan organik lainnya dapat digunakan untuk meningkatkan hasil usaha pertanian di sekitar rumah (*pargodungan*) atau di ladang dan sawah.

Kedua, *gabe naniula*: frase kedua dalam ungkapan filosofis Batak ini mengandung doa dan impian kesuksesan melalui usaha pertanian yang digeluti. Model pertanian yang dilakoni oleh leluhur masyarakat Batak Toba di masa lalu adalah tanpa menggunakan pupuk kimia dan pestisida, bahkan mengenalnya pun tidak. Sekalipun demikian mereka tetap menanam dan memanen hasil pertanian yang memungkinkan keberlanjutan kehidupan. Lalu apa yang digunakan agar usaha pertanian membuahkan hasil? Para leluhur masyarakat Batak Toba memproduksi kompos yang diolah dari kotoran ternak dan bahan organik lain yang didapat dari alam seperti sekam padi dan *sirabun* (debu pembakaran kayu yang digunakan untuk memasak).

Sihot Simangunsong (80 tahun) mengatakan ketika beliau masih kecil mereka orang tuanya memiliki rumah panggung, bagian bawah rumah itu digunakan sebagai tempat ternak. Kemudian setiap pagi kotoran ternak harus dikumpulkan dan ditempatkan pada sebuah lobang yang digali di tanah sekitar rumah. Ketika musim tanam padi tiba mereka mencampur kotoran dengan sekam padi dan *sirabun*. Sebelum bibit padi ditanam terlebih dahulu dicelupkan ke dalam campuran pupuk kandang/kompos tadi (Tarutung, 21 April 2023).

Demikianlah masyarakat Batak Toba melakoni praktik atau sistem pertanian selaras alam sebelum kehadiran Revolusi Hijau yang merusak kearifan lokal pada ranah pertanian. Model pertanian yang dilakoni oleh para leluhur dan diwariskan kepada generasi muda turut membentuk watak masyarakat Batak Toba sehingga memiliki daya juang dan kebiasaan bekerja keras dalam mewujudkan mimpinya. Secara umum masyarakat Batak Toba terbiasa dengan pola kerja keras yang akan menghantarkan mereka mencapai impiannya atau yang disebut dengan tujuan hidup masyarakat Batak Toba yaitu: *hagabeon* (keturunan), *hamoraon* (kekayaan), dan *hasangapon* (kehormatan/kekuasaan).

Dalam konteks kerusakan ekologis yang mengacam kelangsungan hidup di bumi ini, diharapkan agar seluruh elemen masyarakat bukan saja mengedepankan kerja keras mencapai tujuan hidupnya melainkan harus mengerahkan seluruh kemampuannya untuk mengurangi laju kerusakan ekologis atau harus melek ekologis sebagaimana digagas oleh Fritjof Capra yang kemudian dipromosikan oleh Sonny Keraf (Keraf, 2013).

Ketiga, *horas namagulahon* atau berbahagialah yang mengerjakan. Kata horas identik dengan kearifan lokal masyarakat Batak Toba, horas merupakan kata sapaan ketika bertemu seseorang. Namun memaknai horas sekadar sapaan adalah keliru karena kata itu mengandung makna mendalam bagi masyarakat Batak Toba. Kata itu memiliki makna majemuk tergantung konteks kapan dan dimana disampaikan, serta kepada siapa ditujukan. *Horas namangulahon* merupakan bagian akhir dalam ungkapan filosofis Batak ini.

Frase ini menyampaikan agar orang Batak yang bekerja sebagai petani atau peternak selalu berbahagia dalam mengerjakan usaha dan mendapat hasil yang melimpah. Artinya dalam frase ini ada harapan dan doa yang ditujukan kepada siapa ditujukan. Frase ini juga mengandung prinsip kerja keras yang memiliki keterkaitan dengan usaha pertanian yang digeluti

masyarakat Batak. Usaha pertanian butuh keuletan dan kerja keras.

Ungkapan penutup mengandung harapan agar pengusaha tetap kuat dan sehat melakukan tanggung jawabnya. Bersyukur atas setiap berkat yang diterima dari Tuhan. Ungkapan ini ditutup dengan sahutan *emmatutu,* kata ini dapat disejajarkan dengan kata amin. Perlu dijelaskan bahwa *emmatutu* bukan bagian langsung ungkapan filosofis dimaksud, melainkan jawaban individu atau kelompok masyarakat yang mendengarkan ungkapan tersebut. Kata ini dimaknai sebagai upaya meng-aminkan pernyataan yang diterimanya, dengan harapan kelak itu akan terjadi.

Dalam konteks ini terlihat jelas daya dukung strategis usaha peternakan dalam mendukung menyukseskan PSA. Dalam sebuah wawancara dengan Sihot Simangunsong (Tarutung, 21 April 2023) ia menyampaikan bahwa usaha peternakan sangat mendukung keberhasilan usaha pertanian (PSA) sebelum mengenal pupuk kimia. Ia mengenang pengalaman di masa mudanya bahwa mereka memelihara ternak (kuda, babi, dan ayam) bukan sekadar kebutuhan konsumsi daging melainkan kotorannya digunakan untuk menyuburkan tanaman.

Ia juga menyebutkan bahwa ada masa di daerahnya para petani keluar pagi-pagi untuk mencari kotoran ternak (sapi, kuda, dan kerbau). Ketika kotoran ternak ditemukan lalu mereka menancapkan potongan ranting kayu sebagai pertanda bahwa sudah ada pemiliknya. Ketika petani lain melihat kotoran yang sudah tertancap potongan ranting itu artinya tidak boleh lagi diambil sebab sudah ada yang punya. Para petani sangat merasakan manfaat kotoran ternak untuk meningkatkan hasil pertanian.

Penulis melakukan wawancara dengan seorang ibu bernama Gusta Sitorus, 81 tahun (Borbor, 18 April 2023). Beliau menarasikan bahwa sebelum pupuk kimia dikenal dan digunakan secara luas para petani menjadikan kompos (campuran kotoran

ternak dan berbagai potongan rumput yang gampang busuk) sebagai andalan dalam meningkatkan hasil pertanian padi dan ubi yang ketika itu dijadikan sebagai sumber bahan makanan utama. Pada masa itu kotoran ternak berkontribusi positif dalam usaha pertanian, karena hasil pertanian tidak akan maksimal tanpa menggunakan kompos ini.

Kuba adalah satu negara yang berhasil membuktikan diri dengan kembali kepada sistem pertanian organik warisan leluhurnya. Kebijakan pemerintah negara berhasil menghantarkannya menjadi negara yang surplus pangan. Kajian ini hendak menegaskan bahwa masyarakat Batak Toba pun memiliki kearifan lokal terkait pertanian selaras alam. Menurut Sitorus bahwa penggabungan antara *sinur napinahan, gabe naniula,* serta *pargodungan* adalah langkah ideal untuk mengajak masyarakat (petani) keluar dari jerat kemiskinan (Sitorus, 2011).

Pargodungan adalah sebuah model pertanian skala kecil dengan memanfaatkan pekarangan rumah untuk menanam kebutuhan sehari-hari. Model pertanian ala *pargodungan* ini pernah berjalan sangat baik di Tanah Batak, terutama di pekarangan-pekarangan gereja dan menjadi contoh nyata bagi masyarakat Batak ketika itu. Pertanyaannya adalah bagaimana menggantikan model pertaniaan yang secara umum dilakoni di tanah Batak dewasa? Inilah yang menjadi tanggung jawab bersama pemerintah, gereja, lembaga pendidikan dan seluruh elemen masyarakat sebagai respons masing-masing dalam mengurai persoalan kerusakan ekologis yang semakin parah.

Landasan Biblis Pertanian Selaras Alam

Persoalan lingkungan, perubahan iklim, dan bencana alam menjadi ancaman serius yang melanda dunia dewasa ini. Realitas itu bukanlah masalah alamiah semata, melainkan tidak terlepas dari campur tangan manusia. Sallie McFague

mengatakan manusia menjadi yang licik atas kerusakan ekologis yang terjadi dewasa ini (McFague, 1993). Robert Borrong berkata bahwa kerusakan ekologis diakibatkan oleh pengelolaan bumi dengan cara nir etika dan hati nurani, sehingga manusia yang terbatas bertindak seolah bumi tanpa batas (Borrong, 1999). Oikotree dengan tegas menuding bahwa kapitalisme mendorong terjadinya eksploitasi tanah, manusia, dan uang tanpa pertanggungjawaban apa pun kepada Tuhan, sesama manusia, dan bumi (Oikotree, 2017).

Lynn White, Jr seorang ahli sejarah dari Amerika Serikat pada tahun 1967 menulis sebuah artikel yang berjudul *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* (White, 1967). White menuding bahwa ajaran Kristen berkontribusi terhadap kerusakan ekologis yang terjadi dewasa ini. Manusia menempatkan diri sebagai tuan atas segala ciptaan, sehingga melahirkan tindakan eksploitatif – destruktif terhadap bumi. Situasi seperti itu memerlukan pentingnya melakukan pembacaan teks-teks suci secara baru dalam bingkai ekologis.

Mark I. Wallace mengajak agar kita membaca Alkitab dengan kacamata hijau sebagai respons iman kristiani terhadap kepedulian dan upaya pelestarian bumi sebagai rumah bersama seluruh ciptaan (Oikotree, 2017). Ajakan Oikotree ini menjadi inspirasi bagi para cendekia teologi untuk membaca ulang teks-teks Alkitab. Ada banyak teks Alkitab yang mengandung narasi ekologis, seperti: Kejadian 2: 15, berdasarkan narasi penciptaan yang terekam dalam teks itu disebutkan bahwa Allah menempatkan manusia di taman Eden, sebuah kebun yang diciptakan Allah.

Keberadaan manusia adalah dalam rangka melestarikan atau memelihara segala yang ada, tetapi juga mengolahnya atau mengusahakannya agar menghasilkan buah. Artinya manusia diberi tanggung jawab untuk menopang dunia. Mazmur 104 yang menarasikan bahwa seluruh ciptaan Allah menjadi arak-arakan dalam menyampai pujian kepada Allah. Yohanes 3: 16

yang menegaskan bahwa Allah mengutus Putra TunggalNya Yesus Kristus untuk menyelamatkan dunia ini. Patut diapresiasi bahwa belakangan minat studi tentang ekoteologi memiliki progres yang baik. Ini adalah sebuah kabar baik di tengah tantangan perubahan iklim yang semakin menebar ancaman bagi keberlangsungan kehidupan.

Surat ensiklik Laudato Si yang ditulis oleh Paus Fransiskus pada tahun 2015 yang lalu memuat sebuah visi positif yang berusaha memberikan perlindungan terhadap tanah dan segala makhluk atau komunitas ekologis di dalamnya. Dalam hal ini penting menunjukkan perhatian khusus kepada seluruh komunitas penduduk asli dan tradisi budayanya. Komunitas ini bukan sekedar minoritas di antara yang lain, melainkan harus menjadi mitra dialog utama, khususnya ketika diusulkan rencana proyek besar yang menyangkut tanahnya. Mereka memaknai tanah bukanlah sebagai komoditi, melainkan merupakan karunia Tuhan.

Tanah terkait dengan identitas, para leluhur mereka dimakamkan di tempat itu, sehingga mereka memiliki ikatan yang kuat dengan tanah leluhurnya. Tanah dimaknai sebagai ruang sakral yang sangat dibutuhkan dan berkaitan erat dengan identitas dan nilai-nilai. Ketika mereka tetap berada di tanahnya, komunitas ini berusaha memeliharanya dengan penuh rasa tanggung jawab. Meskipun demikian pada berbagai belahan dunia, tekanan ditimpakan kepada masyarakat kecil atau miskin supaya meninggalkan kampung-kampung halamannya demi memberi ruang untuk proyek-proyek pertambangan serta proyek pertanian, dan perikanan yang dilakukan tanpa peduli terhadap degradasi tanah dan budaya (Fransiskus, 2015).

Bagaimana dengan gereja-gereja di tanah Batak pada usianya yang telah mencapai 162 tahun? Apakah gereja-gereja yang berada di daerah agraris (tanah Batak) berkontribusi positif pada sektor pertanian selaras alam? Sesungguhnya gereja-gereja yang tumbuh, berkembang, dan melayani di Tanah Batak ditopang

oleh persembahan jemaat yang berasal dari usaha peternakan dan pertanian. Gereja diharapkan terus mendorong momentum kesadaran dan kepedulian ekologis yang berorientasi terhadap restorasi bumi, termasuk lahan-lahan pertanian yang telah rusak parah akibat penggunaan pupuk kimia dan pestisida tanpa batas. Manusia telah bertindak opresif sehingga merusak bumi. Pada hal tanah adalah pemberian Allah, Dialah pemilik dan pemberi keseburan tanah. Tanah harus dimaknai sebagai ruang Allah berkarya secara terus menerus dan ruang perjumpaan Pencipta dan ciptaan.

Jika tanah merupakan ruang perjumpaan dengan Allah, maka gereja perlu berefleksi atas peringatan tegas yang disampaikan oleh George Zachariah, yaitu: "Tanah yang subur, air segar, udara bersih, dan ciptaan lainnya mensyaratkan sikap dan tanggung jawab. Semua pemberian ini bukanlah komoditas" (Zachariah, 2017). Sesat pikir yang menganggap tanah hanya bernilai instrumental dan mengabaikan nilai intrinsiknya menimbulkan sikap dan perilaku semena-mena, atau dominasi tanpa batas. Tindakan itu mewujud dalam tata kelola yang tidak adil bagi alam, sehingga menimbulkan kerusakan yang parah dan membahayakan. Sikap dan tindakan seperti tidak hanya merugikan dan bahaya bagi *non-human*, melainkan bagi manusia itu sendiri.

Eksistensi gereja di Tanah Batak juga ditentukan oleh kemampuannya mengonstruksi teologi kontekstual, oleh karenanya gereja harus mengakar dan mampu memberi jawab atas persoalan yang terjadi melalui pembacaan teks-teks lokal dan mendialogkannya dengan teks suci Kristen. Masyarakat Batak Toba memahami bahwa *tano on badia do* atau tanah itu kudus (Sitorus, 2011). Sebuah ungkapan pengakuan atau *credo* ini menunjukkan keyakinan mendalam bahwa tanah yang meliputi: bumi, air, serta segala sesuatu yang ada di dalamnya memiliki nilai simbolik.

Bungaran Antonius Simanjutak menegaskan bahwa bagi masyarakat Batak Toba tanah memiliki dimensi kekuasaan atau kerajaan. Kepemilikan tanah atau lahan pertanian bagi masyarakat Batak Toba sangat jelas, hukum adat atau leluhur masyarakat Batak Toba tidak mengenal sistem jual beli tanah. Sayangnya dewasa ini kearifan lokal ini tidak dilestarikan dengan baik, sehingga dewasa ini dengan mudah seseorang menjual tanah hanya untuk kebutuhan konsumsi. Masyarakat Batak Toba menempatkan tanah pada posisi yang sangat penting.

Jubil Raplan Hutauruk mantan ephorus Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) menulis sebuah buku dalam rangka memperingati 150 tahun HKBP. Dalam bukunya dinarasikan tentang wajah HKBP dalam konteks global. Beliau menarasikan perlunya keterlibatan HKBP memikirkan bagaimana menghadapi arus globalisasi dan berbagai dampaknya bagi kehidupan berbangsa, masyarakat, dan gereja di Indonesia. Hutauruk memperlihatkan kekhawatiran tentang tanah masyarakat Batak dengan segala potensinya menjadi incaran kapitalisme.

Pengalihan hak milik atas sebidang tanah adat akan menimbulkan kerugian yang semakin mempersulit generasi Batak kini dan mendatang. Beliau memberikan contoh peralihan hak tanah marga tertentu terhadap PT. Toba Pulp Lestari di Sosor Ladang Porsea, kabupaten Toba. Secara tegas dikatakan bahwa HKBP berada di posisi masyarakat Batak untuk menolak pengalihan tanah kepada orang asing (Hutauruk, 2011).

Melinda Siahaan seorang pendeta perempuan yang menerima tahbisan dari HKBP menulis sebuah artikel tentang alam mengasuh kehidupan. Beliau memperlihatkan keresahan terhadap PT. Toba Pulp Lestari (PT. TPL) dengan ratusan ribu hektar hutan yang didapat dengan delapan kali revisi izin konsesi. Beliau menyingkap wajah ambilensi korporasi ini, pada satu sisi mendapat penghargaan berkaitan dengan industri hijau, akan tetapi realitas yang dihadapi oleh warga di tempat wilayah operasional perusahaan berbanding terbalik. Beliau merujuk

contoh bentrokan berdarah antara masyarakat Natumingka, kecamatan Borbor, Kabupaten Toba dengan pekerja PT. TPL pada tangal 18 mei 2021 yang lalu.

Lebih lanjut dalam artikelnya pendeta ini memperlihatkan masyarakat terutama perempuan mengalami dampak kerusakan lingkungan yang menyangkut tanah, air, dan kebun kemenyan di desa Pandumaan, kabupaten Humbang Hasundutan. Pada bagian akhir artikelnya diajukan teologi *marorot* (merawat) sebagai teologi ekofeminis dalam konteks tanah Batak. Sebuah teologi kepedulian dari perspektif perempuan Batak agar alam tidak dirusak secara mudah (Siahaan, 2022). Perusakan tanah sangat bertolak belakang dengan kearifan lokal masyarakat Batak Toba.

Paham dan penghormatan yang tinggi terhadap tanah dalam konteks masyarakat Batak Toba dapat dijadikan sebagai dasar dalam membangun spirit ramah lingkungan dalam pengelolaan lahan pertanian. David Dornbos norma Alkitab membenarkan dan mendukung program Pertanian Selaras Alam (PSA) dan implementasi prinsip-prinsip tersebut merupakan penghormatan kepada Allah dan menjaga keberlanjutan seluruh ciptaan (Dornbos, n.d.). Gereja sangat potensial dan dapat memainkan peran strategisnya dalam mendorong gerakan PSA di tanah Batak.

Tugas itu harus dilakoni oleh gereja sebagai pertanggungjawaban iman di tengah dunia sedang terancam oleh perubahan iklim dengan segala konsekuensi negatif yang sudah dan akan ditimbulkannya. Patut dicatat bahwa pelaksanaan PSA merupakan sebuah langkah praktis dalam restorasi ekologis. David Frost menegaskan bahwa pertanian organik atau pertanian selaras alam diperlukan dalam menjaga keanegaragaman flora dan fauna (Frost, 2018).

PSA bukanlah sebuah utopia, melainkan sesuatu yang dapat dilaksanakan di Tanah Batak yang mempersiapkan diri

menjadi daerah tujuan wisata bertaraf internasional. Dornbos mengatakan bahwa di Inggris terjadi kenaikan sekitar 40 % penjualan hasil pertanian organik (Dornbos, n.d.). Paparan data tentang peningkatan penjualan hasil pertanian organik ini merupakan sebuah oase di tengah kekuatiran akan potensi bahaya yang ditimbulkan oleh hasil pertanian yang kurang ramah terhadap kesehatan.

Data ini sekaligus memperlihatkan bahwa adanya peningkatan model PSA yang sebaiknya diikuti oleh berbagai komunitas petani di berbagai penjuru dunia sehingga spirit keberlanjutan yang terkandung dalam PSA dapat mempengaruhi berbagai ranah kehidupan. Mengapa gereja harus berkontribusi dalam mendorong PSA? Scholz mendorong agar kita melampaui idealism romatisme sehingga bukan sekedar berkata hidup harmoni dengan alam, tetapi hidup keseharian mengabaikan model pertanian organik (Scholz, 2014)or cultural blueprint, of how a 'sustainable future,' a 'good society,' and a 'fulfilled life' would look like. However, this notion of harmony with nature is highly paradoxical, as consumers often want and even must dominate and control nature. The current thesis explores consumers' desires of living in harmony with nature through a post-human analysis of how backcountry hikers negotiate tensions between utilitarian and romantic discourses of nature vis-à-vis their experience of material forces of nature. Through conceptualizing nature as an active actor in a symmetric assemblage of material and cultural entities (i.e., nature agency.

Laporan menggembirakan terkait pelaksanaan PSA disampaikan dari *Forum Life - Giving Agriculture* atau Pertanian Pemberi Hidup pada tahun 2005 di Wonju, Korea Selatan merupakan sumber belajar menemukan cara hidup yang diperbaharusi dalam solidaritas dengan sesama dan dengan tanah dalam peradaban pasca-kapitalis menyatakan bahwa bumi ini bukan milik kita, tetapi ciptaan Tuhan sebagai rumah dan taman bagi seluruh makhluk hidup. Artinya setiap makhluk

harus memiliki tempat yang san dan saling berbagai sumber daya dunia. Pertanian pemberi hidup berarti bahwa apa yang kita hasilkan tidak mengecualikan seorang pun. Tidak boleh ada yang kelaparan sementara ada yang melakukan konsumsi berlebih (Oikotree, 2017).

Gagasan Oikotree menunjukkan solidaritas dan pembebasan bagi kaum termarginalkan yang sangat bertentangan dengan spirit kapitalisme *over* dosis yang tidak mengakui akses begitu banyak orang terhadap tanah untuk memenuhi hajat hidup orang banyak, sehingga masyarakat tidak saja berhadapan dengan kekerasan langsung, kekerasan struktural, budaya, melainkan pemujaan berhala kemakmuran yang ditawarkan oleh kapitalisme global yang berusaha menguasai kehidupan.

Praktik seperti inilah yang menimbulkan ketidakadilan dan kemiskinan yang parah, sehingga masyarakat memiliki keterbatasan akses terhadap sumber pangan dan air bersih. Situasi semacam ini menyebabkan terjadi kelaparan di berbagai tempat. David Dornbos menyebutnya sebagai kelaparan global yang menyebabkan masyarakat menderita karena tidak sanggup memenuhi kebutuhan pangan sehari-hari sesuai takaran yang sebenarnya (Dornbos, n.d.).

Lalu bagaimana dalam konteks pertanian di Tanah Batak, apakah para petani di kawasan Tanah Batak miskin karena malas atau karena dimiskinkan oleh kebijakan dan kapitalisme? Para petani mengeluh dengan kelangkaan dan harga pupuk kimia yang tidak terjangkau, sistem penjualan hasil pertanian yang lebih berpihak kepada kaum kapitalis (pengijon), dan berbagai masalah lainnya. Selain mendorong pelaksanaan PSA gereja-gereja di Tanah Batak juga diharapkan memikirkan model pemasaran yang berpihak kepada para petani. Penulis sangat yakin kemampuan dan potensi yang dimiliki oleh gereja – gereja di Tanah Batak sangat mungkin melakukannya.

Gereja-gereja lokal perlu berefleksi dari apa yang dilakukan oleh Sinode Gereja Kristen Jawa (GKJ). Sinode ini berhasil membangun Warung Hijau Trukajaya sebagai bagian Kantor Pemasaran Bersama (KPB) dapat menjawab kebutuhan pasar atau jemaatnya. Warung Hijau melakukan metode penjualan online atau konsumen memesan barang lalu petugas mengantarkannya.

Keberlangsungan aktivitas Warung Hijau didukung oleh keterkaitan emosional antar jemaat hingga klasis mempermudah dan mempercepat proses komunikasi (efektivitas). Artinya produsen dari gereja dapat lebih mudah memenuhi kebutuhan konsumen (Trukajaya, n.d.). Warung Hijau yang diinisiasi oleh sinode GKJ melalui KPB ini merupakan sebuah model menggereja secara holistik yang layak diikuti oleh gereja-gereja lain dengan prinsip mendorong dan memperjuangkan kesejahteraan bersama para petani.

Penutup

Setelah 12 tahun deklarasi *Go Organic* 2010 di Indonesia, nampaknya masih menyisakan beberapa permasalahan seputar implementasi PSA. Adapun sebagian di antaranya adalah kurangnya pemahaman tentang PSA karena sudah puluhan tahun menggunakan model pertanian konvensional yang mengadalkan pupuk kimia dan pestisida. Bahkan ada petani yang beranggapan tanpa penggunaan pupuk kimia hasil pertanian tidak akan maksimal. Pemahaman semacam sangat bertolak belakang dengan model pertanian ramah alam yang dilakoni oleh leluhur masyarakat Batak pada masa lalu. Para leluhur tetap menanam dan memanen dengan menggunakan kompos. Artinya keterbatasan sumber daya atau petani organik yang serius menggarap PSA masih sangat minim. Masalah lain sekitar PSA adalah terkait dengan pemasaran hasil PSA masih sangat minim.

Gereja-gereja lokal perlu memainkan perannya dalam mengatasi persoalan tersebut melalui pendekatan dan pembinaan terhadap Gabungan Kelompok Tani (Gapoktan) konvensional di Tanah Batak agar berbenah menjadi Gapoktan organik yang mimiliki spirit dan komitmen melaksanakan pertanian organik. Gereja diharapkan berkontribusi dalam membangun pasar hasil pertanian organik, sehingga para petani tidak kesulitan menjual hasil pertaniannya. Gereja-gereja di tanah Batak perlu merevitalisasi pertanian ramah alam sebagaimana dilakoni para leluhurnya di masa lalu, yaitu *sinur napinahan, gabe naniula, horas namangulahon*.

Model pertanian ini sangat perlu direvitalisasi dalam rangka membangun kembali pertanian ramah alam. Model ramah alami ini dapat melampaui arogansi dan tindakan eksploitatif – destruktif terhadap tanah. PSA ala *sinur napinahan, gabe naniula, horas namangulahon* diharapkan dapat meningkatkan kesejahteraan petani di Tanah Batak, sehingga memiliki daya dorong bagi para petani keluar dari jerat pertanian konvensional dengan mengandalkan pupuk kimia dan pestisida yang terbukti menimbulkan kerusakan tanah yang parah (tandus) dan permasalahan sosial yang berujung pada penderitaan dan kemiskinan bagi para petani.

Oleh karena itu gereja-gereja yang lahir, tumbuh, dan berkembang di Tanah Batak diharapkan dapat membingkai diri menjadi gereja berbasis eko-spiritualitas yang dapat mendorong jemaatnya menjadi pelaku PSA sebagai wujud kepedulian terhadap pelestarian alam. Gereja diharapkan menyampaikan narasi-narasi ekoteologi yang dapat menginspirasi umat menjadi bagian dari arak-arakan yang berorientasi terhadap pemeliharaan bumi sebagai rumah seluruh ciptaan. Dengan demikian gereja di Tanah Batak dipanggil melakukan restorasi ekologis melalui metanoia atau pemulihan relasi antara manusia dengan tanah dan manusia degan Pencipta.

Daftar Pustaka

Boff, L. (1984). *When Theology Listens to the Poor*. Harper & Row Publisher.

Boff, L. (1995). *Ecology and Liberation a New Paradigm*. Orbis Book.

Borrong, R. P. (1999). *Etika Bumi Baru*. BPK Gunung Mulia.

Dornbos, D. (n.d.). *Agriculture in Agrarian Evaluation*.

Fanslow, G. (2007). Prosperity, Pollution, and The Green Revolution. *Rice Today, January-March*, 34–39.

Farawita, F. (2018). Degradasi ekologi dan kapitalisme revolusi hijau dalam buku teks sejarah SMA. *HISTORIA: Jurnal Pendidik Dan Peneliti Sejarah*, *1*(2), 77–82.

Fransiskus, P. (2015). *Ensiklik Laudato Si*. Penerbit Obor.

Frost, D. (2002). Deconstructing the organic movement. *Proceedings of the UK Organic Research 2002 Conference: Research in Context. 26-28th March 2002 Aberystwyth*, *2001*, 113–114. http://www.organic.aber.ac.uk/library/Deconstructing the organic movement.pdf

Frost, D. (2018). *A Review of the Environmental and Socio-Economic Effects of Organic Agriculture*. Technical Report.

Hutauruk, J. R. (2011). *Lahir, Berakar, dan Bertumbuh di dalam Kristus*. Kantor Pusat HKBP.

Keraf, S. (2013). Fritjof Capra Tentang Melek Ekologi. *Diskursus*, *12*(1), 54–81.

McFague, S. (1993). *The Body of God an Ecological Theology*. Fortress Press.

Nugroho, W. B. (2018). Social Construction of Green Revolution in the Orde Baru. *SOCA: Jurnal Sosial Ekonomi Pertanian*, *12*(1), 54. https://doi.org/10.24843/soca.2018.v12.i01.p04

Oikotree. (2017). *Dengarkan Jeritan Bumi Respons Kristiani atas Krisis Keadilan Ekologis*. Ultimus.

Rajagukguk, D. (2017a). *Bertani Selaras Alam*. KSPPP.

Rajagukguk, D. (2017b). Tanpa Judul. KSPPM.

Scholz, J. (2014). *Living in harmony with nature: A post-human analysis of consumers' relationships with nature*. abstract og 11-17. http://ezproxy.library.uvic.ca/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=psyh&AN=2015-99010-533&site=ehost-live&scope=site

Schreer, V., & Padmanabhan, M. (2020). The many meanings of organic farming: framing food security and food sovereignty in Indonesia. *Organic Agriculture*, *10*(3), 327–338. https://doi.org/10.1007/s13165-019-00277-z

Siahaan, M. (2022). Marorot: Alam Mengasuh Kehidupan Teologi Ekofeminis dan Desa Sipituhuta dalam Memperjuangkan tombak Haminjon. In A. N. N. dan A. Kristianto (Ed.), *Relasi Perempuan dan Alam Ekofeminis dari Konteks Indonesia* (pp. 3–4). BPK Gunung Mulia.

Simangunsong, B. (2022). *Dunamis : Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani Kemitraan Human dan Non-Human : Kebajikan Ekologis dalam Pelestarian Rumah Kita Bersama*. *7*(1), 366–383. https://doi.org/10.30648/dun.v7i1.875

Sitorus, J. P. and E. (2011). Sinur Napinahan Gabe Naniula. In *Asmara Nababan Oase Bagi Setiap Kegelisahan* (p. 264). Perkumpulan Demos.

Situmorang, S. (2004). *Toba Na Sae Sejarah Lembaga Sosial Politik Abad XIII-XX*. Komunitas Bambu.

Trukajaya, Y. (n.d.). *Ketika Pasar Digerakkan oleh Jiawa yang Bersatu*.

White, L. (1967). *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. Harper and Row Publisher.

Widiarta, A., Adiwibowo, S., & Widodo, D. (2011). Analysis of Sustainability Organic Farming Practise on Farmer. *Jurnal Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi, Dan Ekologi Manusia* , *15*(1), 71–89. http://melileafood.multiply.com/journal/item/6.

NUSANTARA INSTITUTE

Daftar Pustaka

Abbas. (2022). Mistisisme Muslim Pesisir: Studi atas Ritual Masyarakat Muslim Bajo Sulawesi Tenggara. *Al Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian, 17, No. 2*.

Abdillah, E. (2021). *Warga Delen Temanggung Gelar Tradisi Angsung Puja Bakti Dewi Sri, Jaga Mata Air dan Ungkapan Rasa Syukur*. https://kabarwonosobo.pikiran-rakyat.com/budaya/pr-1561774854/warga-delen-temanggung-gelar-tradisi-angsung-puja-bakti-dewi-sri-jaga-mata-air-dan-ungkapan-rasa-syukur

Abdullah, I. (2015). *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Abdullah, Irwan. (2017). "Glokalisasi Identitas Melayu: Potensi dan Tantangan Budaya Dalam Reproduksi Kemelayuan." *Jurnal Universitas Gadjah Mada* 1 (2), 1–7.

Abid, H. (2021). "The Birth of a Successful Prayer Book: The Manuscript Tradition of the Dalā'il al-khayrāt in North Africa." *Journal of Islamic Manuscripts*, 12 (3-4), 265-294. https://doi.org/10.1163/1878464X-01203005

Acep, L. (2019). "Kecerdasan Spiritual Dan Puja Bakti." *Dhammavicaya: Jurnal Pengkajian Dhamma*, 2 (2), 40–50.

Adib, Mohammad. (2012). "Agen dan Struktur dalam Pandangan Piere Bourdieu." *BioKultur* I (2): 91–110.

Adorno, T.W & Max H. (1979). *The Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.

Adorno, T.W. (2001). *The Culture Industry*. Routledge: New York

Agger, B. (2014). *Teori Sosial Kritis*. Yogyakarta: Kreasi Wacana

Akbar, A. (2015). The Influence of Ottoman Qur'an in Southeast Asia Through the Age. In A. C. S. P. and A. Teh Gallop (Ed.), *From Anatolia to Aceh: Ottomans, Turks, and Southeast Asia* (pp. 311–334). The British Academy by Oxford University Press.

Al Aliyah, A., Abadi, T. W., & Dharma, F. A. (2020). "Rite Communication in The Nyadran Tradition in Sidoarjo." *Kanal: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 9 (1), 22–27.

Al Qurtuby, Sumanto dan Tedi Kholiludin (ed.). (2020). *Agama dan Budaya Nusantara Pasca Islamisasi*. eLSA Press.

Alamsyah, A. (2013). Budaya Syawalan atau Lomban di Jepara: Studi Komparasi Akhir Abad Ke-19 Dan Tahun 2013. *Humanika, 18*(2), 1–18. https://ejournal.undip.ac.id/index.php/humanika/article/view/5940. Accessed 16 April 2023

al-Attas, S. M. N. (1970). *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. University of Malaya Press.

Albintani, Muchid, and Ishak. (2020). "Cultural Development and Social Identity in Riau, Indonesia." *International Journal of Scientific and Technology Research* 9 (4), 111–113.

al-Dimyathi, A. B. U. ibn M. S. (1995). *I'anah al-Thalibin*. Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Alfarabi, Antar Venus, Nuryah Asri Syafirah & Noor Efni Salam. (2019). "Elite Lokal dan Upaya Pembentukan Wajah Baru Identitas Melayu di Indonesia Pascareformasi." *Jurnal Akademika* 89 (3), 143–154.

Alfarabi, Antar Venus, Nuryah Asri Syafirah, Noor Efni Salam. (2019). "Media Identitas Melayu Pascareformasi

di Indonesia." *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 6 (1), 21–31.

Alfarabi, Anter Venus, Nuryah Asri Syafirah, Noor Efni Salam. (2019). "Rekonstruksi Stereotip Negatif Etnik Melayu." *Jurnal Manajemen Komunikasi* 3 (2), 131–141.

Alfarabi. (2019). "Simbol Eksistensi Identitas Etnik Melayu Riau di Pekanbaru." *Jurnal Kaganga* 3 (1), 67–77.

Ali Yusri, Tito Handoko, M. Rafi, Tika Mutia, Rini Oktiwi Ningsih. (2022). "How Indonesia Faces Identity Politics: The Review of Malay Identity Politics in Riau Province, Indonesia." *Hong Kong Journal of Social Sciences* 59 (1), 540–549.

Allen, J. P. (2020). "Sanctifying Domestic Space and Domesticating Sacred Space: Reading Ziyāra and Taṣliya in Light of the Domestic in the Early Modern Ottoman World." *Religions*, 11 (2), 59. https://doi.org/10.3390/rel11020059

Anderson. Allan H. (2014). *Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Andirja, Firanda. (2021). *Sedekah Laut, Untuk Apa sih.? - Ustadz Firanda Andirja*. MuslimClips. https://www.youtube.com/watch?v=LZ5aDJoTers. Accessed 21 April 2023

Ansori, Mohammad Hasan et al. (2014). *Segregasi, Kekerasan dan Kebijakan Rekonstruksi Pasca Konflik di Ambon*. Jakarta: The Habibie Center.

Anzani, Alicia. (2019). "Branding Pemerintah Provinsi Riau Melalui 'Riau The Homeland of Melayu' Untuk Menjadikan Riau Sebagai Pusat Kebudayaan Melayu di Asia Tenggara," Undergraduate (S1) Thesis University of Muhammadiyah Malang.

Apriani, S. F. (2020). *Praktik Pembacaan Shalawat Dalā'il al-Khairāt di Pesantren Raudhatul Qoni'in Serang (Studi Living Hadis)*. Univeristas Islam Negeri Banten.

Archer, Kenneth J. & Richard E. Waldrop. (2011). "Liberating Hermeneutics: Toward a Holistic Pentecostal Mission of Peace and Justice," *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, 31:1, 65-80.

Aritonang, Jan. (1995). *Berbagai Aliran di dalam dan Sekitar Gereja*. Jakarta: BPK Gunung Mulia

Asad, T. (1983). "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz." *Man*, 18 (2), 237–259.

Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The John Hopkins University Press.

Ashaf, Abdul Firman. (2006). "Pola Relasi Media, Negara, dan Masyarakat: Teori Strukturasi Anthony Giddens sebagai Alternatif." *Sosiohumaniora* 8 (2): 205–18.

Asrinaldi, Azwar. (2018). "Dimensi Kekuasaan Penghulu Adat Melayu Riau Dalam Pelaksanaan Demokrasi Lokal." *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 20 (1), 57–69.

Bakels, J. (1989). "Mandala-Gemeenschappen in West-Java." *BKI* 145 (2/3), 359-64.

Barker, C. (2003). *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London: Sage Publications.

Barker, C. (2004). *Cultural Studies : Teori dan Praktik*. Yogyakarta : Kreasi Wacana.

Barraud, Cécile. (2005). "Symétrie, Dissymétrie et Hiérarchie Histoire d'Un Côté Dans La Société de Kei (Moluques, Insulinde)." *L'Homme Revue Française d'anthropologie* 174: 45–73.

Basman et al. (2012). *Sejarah Sosial Kerajaan Hitu Ambon*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

Baudrillard, J. (1983). *Simulacra and simulations*. New York: Semiotext

Baudrillard, J. (2004). *Masyarakat Konsumsi*. Yogyakarta : Kreasi Wacana.

Bawazier, Subhan. (2018). *Sedekah Laut Budaya atau Syirik? Ustadz Subhan Bawazier*. Kajian Nurul Falah. https://www.youtube.com/watch?v=BMbtDEBPPM4. Accessed 21 April 2023

Benjamin, W.(2008). *Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*. Harvard University Press: Massachusetts.

Berry, J. W. (2017). Theories and Models of Acculturation. In S. J. Schwartz & J. Unger (Eds.), *The Oxford Handbook of Acculturation and Health* (Vol. 1, pp. 1–24). Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190215217.013.2

Berthe, L. (1970). "Pouvoir et Mode de Production, Eléments pour une typologie des sociétés agricoles de l'lndonésie." *Echanges et Communications* (Eds. C. Lévi-Strauss, J. Pouillon, and P. Maranda), De Gruyter Mouton, 707-73.

Bird-David, Nurit. (1999). *"Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology*. The University of Chicago Press.

Boas, F. (1937). "The Diffusion of Cultural Traits," *Social Research* 4(3), 286-95.

Boff, L. (1984). *When Theology Listens to the Poor*. Harper & Row Publisher.

Boff, L. (1995). *Ecology and Liberation a New Paradigm*. Orbis Book.

Borrong, R. P. (1999). *Etika Bumi Baru*. BPK Gunung Mulia.

Braginsky, 2015, *The Turkic-Turkish Theme in Traditional Malay Literature: Imagining the other Empower the Self,* Leiden: Brill.

Bräuchler, Birgit. (2015). *Reconciliation and the Revival of Tradition. The Cultural Dimension of Peace*. New York: Palgrave Macmillan.

Braudel, F. (1958). "Histoire et Sciences sociales: La longue durée." *Annales Economies, sociétés, civilisations*, 13e Année (4), 725-53.

Brewer, A. (2016). *Kajian Kritis Das Kapital Karl Marx*. Yogyakarta : Narasi-Pustaka

Bronislaw, M. (1952). *Magic, science and religion, and other essays*. Doubleday.

Bruinessen, M. van (1995) "Shari'a court, tarekat and pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate." *Archipel* 50, 165-99.

Bruinessen, Marin van. (2012). *Kitab Kuning, Pesantre dan tarekat,* Yogyakarta: Gading Publishing.

Brumund, J.F.G. (1840). "Een reisje door de Residentie Bantam." *TNI* 3 (2), 687-705.

_____ (1868). *Bijdragen tot de Kenis van het Hindoeisme op Java*. Lange & Co, Batavia.

Bukido, Rosdalina et al. (2018). "Customary Law of Larwul Ngabal in the Implementation of Regional Autonomy in North Moluccas." *Hasanuddin Law Review* 4 (2): 242–55.

Burchett, P. E. (2008). The "Magical" Language of Mantra. *Journal of the American Academy of Religion, Vol. 76, No. 4*.

Burgess, Stanley M., ed. (2002). *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Revised and Expanded Edition. Grand Rapids, MI: Zondervan

Cartledge, Mark J. (2022). "Studying Digital Pentecostalism. Empirical-Theological Hermeneutics, Ethnography, and the Intenet," *Pneuma* 44, Number 3-4: 479-496

_____. (2022). *The Holy Spirit and Public Life: Empowering Ecclesial Praxis*. Minneapolis, MN: Lexington Book/Fortress Academic.

Castells, Manuel. (2010). *The Power of Identity*. Chicester, United Kingdom: John Wiley and Sons Ltd.

Chan, Simon, (2003). *Pentecostal Theology and Christian Spiritual Traditions*. Sheffield, UK; Sheffield Academic.

Chumaidy, A. Farichin. (1976). *The Jam'iyyah Nahdhatul Ulama (1926-1945)*, Thesis for MA. Mcgill University.

Coedès, G. 1975. *The Indianized States of Southeast Asia*. Trans. by S.B. Cowing, ed. W.F. Vella, ANU Press.

Cooley, Frank L. (1976). *Benih Yang Tumbuh IV: Suatu Survey Mengenai Gereja Batak Karo Protestan*. Lembaga Penelitian dan Studi Dewan Gereja-gereja di Indonesia.

Coward, H. G., & Goa, D. J. (2004). *Mantra: Hearing the Divine in India and America.* Columbia University Press.

Cox, Harvey. (1995). *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Reading, Mass.: Addison-Wesley

Damais, L. C. (1967). "Une Publication Récente du Service Archéologique de l'Indonésie." BEFEO 53, 685–94.

Dauda, Kazeem Oluwaseun. (2021). "Islamophobia and Religious Intolerance: Threats to Global Peace and Harmonious Co-Existence." *Qudus International Journal of Islamic Studies* 8 (2): 257–92.

Dauh, I Putu Agus Arya, I Ketut Sukadana, dan I Made Minggu Widyantara. (2020). "Peran Pranata Adat dalam Pencegahan

Konflik antara Kelompok Masyarakat Adat." *Jurnal Preferensi Hukum* 1 (1): 133–38.

Day, Keri. (2022). *Azusa Reimagined. A Radical Vision of Religious and Democratic Belonging*. California: Stanford University Press

Dayton, Donald W. (1987). *Theological Roots of Pentecostalism*. Grand Rapids, MI: Baker Books.

Desvergnes, Amélie Couvrat & Ina Vanden Berghe. (2018). "Dyestuff Identification and Significance of Interleaves from Moroccan Manuscripts of Dalā'il al-Khayrāt" in *Studies in Conservation* 63 (4), 236–250.

Dewi, M. P. (2021). "Budaya Organisasi Dhammasekha Saddhapala Jaya sebagai Lembaga Pendidikan Nonformal Agama Buddha." *Cendekia: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran*, 15 (1), 145–161.

Dhavamony, Mariasusai. (1995). *Fenomenologi Agama*. Kanisius.

Djajadiningrat, R. Hasan (1913). "Sanghyang Dengdek, Volgen Mededeelingen. TBG, LV, 421-427.

Djayadiningrat, R. Husein (1983). *Tinjauan Kritis Tentang Sajarah Banten. Djambatan*, Jakarta.

Dokumen Sikap Teologi Gereja Bethel Indonesia, Topik Keselamatan

Dornbos, D. (n.d.). *Agriculture in Agrarian Evaluation*.

Drewes, G.W.J. (1995). "Short notice on the story of Haji Mangsur of Banten." *Archipel* 50, 119-22.

Effendi, Rusli. (2014). *Riau Al-Munawwarah: (Menuju Masyarakat Madani Untuk Mewujudkan Visi Riau 2020)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Eliade, M. (1957). *The Sacred and The Profane (The Nature of Religion)* (W. R Task, Trans.). A Harvest Book.

Elmas, Pieter. (2004). "Perjalanan Menemukan Jati Diri: Menelusuri Jejak Konflik dan Landasan Rekonsiliasi dalam Masyarakat Kei." dalam PM. Laksono dan Roem Topatimasang. *Ken Sa Faak: Benih-Benih Perdamaian Dari Kepulauan Kei*. Yogyakarta: Insist Press; 69-112.

End Th, van den, (1987). *Ragi Carita 2*. Jakarta: BPK Gunung Mulia

_____, and Weitjens, (2001). "A History of the Pentecostal Movement in Indonesia," AJPS 4/1: 343-44

Ensering, E. (1995). "Banten in times of revolution." *Archipel* 50, 131-63.

Erman, Muchid Albintani. (2018). *Politik Identitas dan Negara Bangsa di Riau*. Repositori Universitas Riau.

Fadillah, M. A. (2001). "Mitos Gunung Suci di Pandeglang: Sebuah Kontemplasi Arkeologis." (40-69), *Manusia dan Lingkungan, Keberagaman Budaya dalam Kajian Arkeologi* (Eds. T. Djubiantono & M.A. Fadillah), IAAI, Bandung

_____. (2021a). *Dari Sunda Menuju Banten, Esai-Esai Arkeologi Etnisitas*. Untirta Press.

_____. (2021b). "Investigation of the Early Traces of Pepper Trading in Banten Area, West Java". *Walennae Jurnal Arkeologi Sulawesi Selatan dan Tenggara* 19(2), 77–100.

Fahad, M. (2020). *Pengaruh Keaktifan dalam Kegiatan Membaca Kitab Dalail Al – Khairat terhadap Religiusitas Jamaah Masjid Ar-Rohmah Kradenan Pekalongan*. Retrieved from https://perpustakaan.iainpekalongan.ac.id/

Fahrudin, Ali. (2016). "Masuknya Islam di Maluku Tenggara dan Peran Masjid Al-Mukarromah Sebagai basis Penyebarannya." *Jurnal Lektur Keagamaan* 14 (1): 55–84.

Fanslow, G. (2007). Prosperity, Pollution, and The Green Revolution. *Rice Today, January-March*, 34–39.

Farawita, F. (2018). Degradasi ekologi dan kapitalisme revolusi hijau dalam buku teks sejarah SMA. *HISTORIA: Jurnal Pendidik Dan Peneliti Sejarah*, *I*(2), 77–82.

Fathurahman, O. (2010). *Katalog Dayah Naskah Tanoh Abee Aceh Besar*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Faupel, William, (2010). "The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought" *Journal of Pentecostal Theology Supplement Series*, Volume: 10.

Fiske, J. (2011). *Memahami Budaya Populer*. Yogyakarta : Jalasutra.

Fitri, I. M. (2021). Makna Ritual Dalail Al-Khairat bagi Pelaku Usaha Batik di Masjid Ar-Rahman Kradenan Kota Pekalongan. *JOUSIP: Journal of Sufism and Psychotherapy*. https://doi.org/10.28918/jousip.v1i1.3882

Fransiskus, P. (2015). *Ensiklik Laudato Si*. Penerbit Obor.

Frazer, J. G. (1980). *The Golden Bough. A study in Magic and Religion*. MacMillan Press.

Friederich, R. (1855). "Javaansch Oudheiden, Beelden van Tjiringin in Banten." *VKI*, 23, 21-24.

Frost, D. (2002). Deconstructing the organic movement. *Proceedings of the UK Organic Research 2002 Conference: Research in Context. 26-28th March 2002 Aberystwyth*, *2001*, 113–114. http://www.organic.aber.ac.uk/library/Deconstructing the organic movement.pdf

Frost, D. (2018). *A Review of the Environmental and Socio-Economic Effects of Organic Agriculture*. Technical Report.

Gallop, Annabel Teh, and Bernard Arps(ed.). (1991). *Golden letters: writing traditions of Indonesia/ Surat emas: budaya tulis di Indonesia.* London: The British Library.

Gallop, Annabel Teh. (2005). *Islamic Manuscript Art of Southeast Asia: Seni NAskah Islam Nusantara.* In *Crescent Moon: Islamic Art & Civilisation in Southeast Asia,* ed by James Bennett, Canberra: National Gallery of Australia.

Gamester, Will. (2022). "Truth Pluralism without Domains." *Synthese* 200 (5): 1–18.

Garna, J. K. (1988). *Tangtu Telu Jaro Tujuh Kajian Struktural Masyarakat Baduy di Banten Selatan Jawa Barat Indonesia*. Ph.D. Thesis - Universiti Kebangsaan Malaysia.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation Of Cultures*. Basic Books.

Geertz, C. (1976). *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.

Geise, N. J. C. (2022). *Badujs en Moslims, Kajian Etnografis Masyarakat Adat di Lebak Parahiang, Banten Selatan*. Kompas Media Nusantara.

Gerber, D. (2020). Cultural Compromise. In S. Baume & S. Novak (Eds.), *Compromises in Democracy* (pp. 149–173). Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-40802-2_7

Giddens, Anthony. (2009). *Problematika Utama dalam Teori Sosial: Aksi, Struktur, dan Kontradiksi dalam Analisis Sosia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

———. 2010. *Teori Strukturasi: Dasar Dasar Pembentukan Struktur Sosial Masyarakat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ginting, E.P. (2015) *Sejarah Gereja Batak Karo Protestan (GBKP)*. Percetakan GBKP Abdi Karya Kabanjahe.

Gonda, J. (1963). The Indian Mantra. *Oriens*, *16*, 244–297.

Govorounova, Alena. (2013). "Pentecostalism and Shamanism in Asia and Beyond. An Inter-disciplinary Analysis," dalam *Pentecostalism and Shamanism in Asia,* Diedit oleh Paul Swanson. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.

Grant Wacker, (2003). *Heaven Below Early Pentecostals and American Culture*. Cambridge, Mass. & London England, Harvard University Press

Grey, Jacqueline. (2011). *Three's a Crowd: Pentecostalism, Hermeneutics, and the Old Testament*. Eugene, OR: Pickwick Publications.

Grey, Jacqueline. (2022), "Make Azusa Great Again," *Pneuma* 44, Number 3-4: 345-362

Guillot, C. (1991). "La nécessaire relecture de l'accord luso-soundanais de 1522." *Archipel* 42, 53-76.

Guillot, C., Nurhakim, L., Wibisono, S. (1996). *Banten Sebelum Zaman Islam, Kajian Arkeologi di Banten Girang 932-1526*. Edisi Indonesia. Puslit Arkenas-EFEO.

Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J.(2007). *Teori Tindakan Komunikatif I: Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat* (terj. Alimandan). Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Hadidjaja, T. & Kamajaya (1978). Serat Centhini. Dituturkan dalam Bahasa Indonesia. Jilid II, Yogyakarta.

Hakim, Lukman. (2022). *Ritual Sesajen Menurut Pandangan Tarjih Muhammadiyah || Ust. Lukman Hakim, Lc., MA*. https://www.youtube.com/watch?v=aMz8vZzXqyo. Accessed 22 April 2023

Hamdi, Ahmad Zainul. (2021). "Constructing Indonesian Religious Pluralism: The Role of Nahdlatul Ulama in Countering Violent Religious Extremism." *Journal of Indonesian Islam* 15 (2): 433–64.

Hamonic, G. (1983). "Pour une étude comparée des cosmogonies de Célèbes Sud. A propos d'un manuscrit inédit sur l'origine des dieux bugis." *Archipel* 25, 35-62.

Hanurawan, Fattah. (2016). *Metode Penelitian Kualitatif untuk Ilmu Psikologi*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Hardwick, P. (2014). "Horsing Around Melayu: Kuda Kepang, Islamic Piety, and Identity Politics at Play in Singapore's Malay Community." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 87 (1), 1–19.

Harpham, Trudy, Emma Grant, dan Elizabeth Thomas. (2002). "Measuring Social Capital within Health Surveys: Key Issues." *Health Policy and Planning* 17 (1): 106–11.

Haryatmoko. (2016). *Membongkar Rezim Kepastian*. Yogyakarta: Kanisius.

Hasan, N., & Susanto, E. (2021). *Relasi Agama dan Tradisi Lokal (Studi Fenomenologis Tradisi Dhammong di Madura)*. Surabaya: CV. Jakad Media Publishing.

Hasan, S.S. (2011). *Pengantar Cultural Studies: Sejarah, Pendekatan Konseptual, dan Isu Menuju Studi Budaya Kapitalisme Lanjut*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media.

Hasanudin. (2014). "Anatomi Gerakan Sosial di Riau: Refleksi Atas Dinamika Perlawanan Masyarakat Riau Terhadap Negara 1998–2001." *Jurnal Sosiologi Reflektif* 8 (2), 161–176.

Heekeren, H.R. van (1958). "The Bronze Iron Age of Indonesia." VKI XXII, S'Gravenhage, Martinus Nijhoff.

Heine-Geldern, R. (1945). "Prehistoric research in the Netherland Indies." *Science and scientists in The Netherland Indies* (Eds. P. Honig and F. Verdoorn).

_____. (1956). "Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia." *The Far Eastern Quarterly* 2, 15-30.

Hesselgrave, David J. (1991). *Communicating Christ Cross-Culturally, Second Edition: An Introduction to Missionary Communication*. Second Edition. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing Hous

Hidayah, Z. (2015). *Ensiklopedi suku bangsa di Indonesia*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Hiebert, Paul G. (1987). *Cultural Anthropology*. Grand Rapids, MI: Baker Books

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (2012). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.

Hocken, Peter. (1994). *The Glory and the Shame: Reflections on the Twentieth Century Outpouring of the Spirit*. Guildford, Surrey, U.K.: Eagle.

Hodder, I. (2011). "Human-thing entanglement: towards an integrated archaeological perspective". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17, 154-77.

Hoevell, W.R. van (1842). "Een reisje door de Residentie Bantam." *TNI* 4, 339-353.

_____(1845). "Bijdrage tot de kennis der Badoeïnen, in het zuiden der residentie Bantam." TNI 7 (4), 335-430.

Hoffman, Susanna M., Antony Oliver-Smith. (2002). *Catastrophe and Culture: The Anthropology of Disaster*. School of American Press.

Holle, K.F. (1882). "De Batoe-toelis te Buitenzorg." *TBG* 27, 90-98.

Hollenweger, Walter J. (1997). *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Peabody, Massachusetts Hendrickson Publisher

Hooe, Todd Ryan. (2012). "Little Kingdoms: Adat and Inequality in the Kei Islands, Eastern Indonesia." *Disertas*i Pittsburgh University.

Hummelstedt, Ida P et al. (2021). "Diversity as the New Normal and Persistent Constructions of the Immigrant Other – Discourses on Multicultural Education among Teacher Educators." *Teaching and Teacher Education* 108 (1).

Hutauruk, J. R. (2011). *Lahir, Berakar, dan Bertumbuh di dalam Kristus*. Kantor Pusat HKBP.

Imron, Achmad, R. (2014). *Rekam Jejak Radikalisme Salafi Wahabi: Sejarah, Doktrine, dan Akidah,* Surabya: Khalitsa.

Indrahti, S., Maziyah, S., & Alamsyah, A. (2017). Ragam Kuliner Sesaji Dalam Upacara Tradisi di Kabupaten Jepara. *Jurnal Sejarah Citra Lekha*, *2*(1), 61. https://doi.org/10.14710/jscl.v2i1.14547

Indrahti, S., Prasetyawan, Y. Y., Alamsyah, A., & Maziyah, S. (2018). The Existence of Culinary at Lomban Festival in Jepara: Comparative Study of the Dutch East Indies and Reformation Period. *Komunitas*, *10*(1), 25–33. https://doi.org/10.15294/komunitas.v10i1.10971

Infopublik.id. (2022). "Gubri Riau Ajak LAM Kembangkan Nilai Budaya Melayu." Diakses melalui *Infopublik.id* pada 30 April 2022.

Irwin, Robert. (2012). "Journey to Mecca: A History (Part 2)." in *Hajj: Journey to the Heart of Islam,* ed. By Venetia Porter, UK: British Museum Press.

ISJ. (2023). Kepala Kerbau Siap dilarung. *Info Seputar Jepara*. https://id-id.facebook.com/infoseputarjepara/. Accessed 30 April 2023

Ismail, I., Busyro, B., Nofiardi, N., Wadi, F., & Alwana, H. A. (2022). The Contribution of 'Urf to the Reform of Islamic Inheritance Law in Indonesia. *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan*, *22*(2), 165–178. https://doi.org/10.30631/alrisalah.v22i2.1243

Ismoyo, T., Rapiadi, R., & Susanto, S. (2021). "Peran Majelis Buddhayana Indonesia (MBI) terhadap Penanaman Nilai Intersektarian pada Masyarakat Buddha di Lampung." *Jurnal Pendidikan Buddha Dan Isu Sosial Kontemporer (JPBISK)*, 3 (1), 31–41.

Jacobs, J. & Meijer, J.J. (1891). *De Badoej's Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal, Land-en Volkenkunde van Nederlandsh-Indie*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff.

Jalil, A. (2011). Organisasi Sosial Dala'il Khairat (Studi Pengamal Dala'il Kahirat K. H. Ahmad Basyir Kudus). *Inferensi: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 5 (1), 81–100. https://doi.org/10.18326/infsl3.v5i1.81-100

Jati, Wasisto Raharjo. (2013). "Kearifan Lokal sebagai Resolusi Konflik Keagamaan." *Walisongo* 21 (2): 393–416.

Jauhari, A. M. (2008). Mantra Banjar: Bukti Orang Banjar Mahir Bersastra Sejak Dulu. *Jurnal Meta Sastra, Vol. 1, No. 1*.

Jawak, Kalvinsius. (2014) *Teologi Agama-Agama Gereja Batak Karo Protestan (GBKP)*. Universitas Kristen Satya Wacana.

Jaya, Andi Chandra. (2018). "Konsep Nation-State Dalam Pemikiran Ideologi Politik Melayu Islam Pada Abad Ke-19 M: Studi Pemikiran Abdullah Bin Abdul Kadir Munsyi (1787-1854)." *Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam* 18 (2), 139–151.

Ji-Sun, Grace (2011). *The Holy Spirit, Chi, and the Other. A Model of Global and Intercultural Pneumatology*. New York: Palgrave MacMillan.

Johnson, R. (1996). What is Cultural Studies Anyway. In J. Storey (Ed.), *What is Cultural Studies (A Reader)*. St Martin's Press Inc.

Johnson, Todd M. and Gina A. Zurlo, eds. (2019). *World Christian Database*. Leiden/Boston: Brill

Jubba, Hasse, Muh Rafi, and Zuly Qodir. (2021). "Politik Identitas Melayu Islam Sebagai Upaya Mewujudkan Budaya Berintegritas." *Politicon: Jurnal Ilmu Politik* 3 (1), 88–110.

Jubba, Hasse, Muhammad Rafi, and Zuly Qodir. (2021). "Penonjolan Identitas Melayu Islam oleh Pemerintah dan Masyarakat Riau." *Jurnal Sosial Politik* 7 (1), 89–98.

Juliadi et al. (2005). *Ragam Pusaka Budaya Banten* (Eds. Mundardjito et.al.), BPCB Banten.

Kaptein, Nico. (2014). *Islam, Colonialism and the Modern Age in the Netherlands East Indies: A Biography of Sayyid 'Uthman (1822-1914)*, Leiden: Brill.

Kärkkäinen, Veli-Matti (2021). "Holy Spirit and the Future of the Church in the Era of Disruption." Paper dipresentasikan di the 3rd Annual Meeting, Asosiasi Sarjana Pentakostal-Karismatik. 26-27 Oktober 2021.

Kartodirdjo, S. (1966). *The Peasants Revolt of Banten in 1888, its conditions, course and Sequel, A Case Study of Social Movements in Indonesia*, Diss. Unversiteit van Amsterdam, Netherlands Organization for the Advancement of Pure Research.

Kartomi, M. (2010). "The Development of the Acehnese Sitting Song-dances and Frame-drum Genres as Part of Religious Conversion and Continuing Piety." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 166(1), 83–106. http://www.jstor.org/stable/27868552

Kats, J. (1916). "Dewi Çri." *TBG* LVII, 177-79.

Kay, William K. (2009). *Pentecostalism*. London: SCM Press

Keraf, S. (2013). Fritjof Capra Tentang Melek Ekologi. *Diskursus*, *12*(1), 54–81.

Khallaf, A. al-Wahhab. (2009). *Ilmu Ushul al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyyah Syabab al-Azhar.

Khoiri, N. (2018). *Kapitalisme Kaum Santri*. Semarang: UIN Walisongo Semarang.

Kipp, Rita Smith. (1999). *Dissociated Identities: Ethnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society.* The University of Michigan Press.

Kleden, I. (1986). *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES.

Koorders, D. & Meinsma, J. J. (1869). "Iets uit de Nalantenschap." *BKI* 16 (2/3), 253-397.

Kudubun, Elly Esra. (2016). "*Ain ni AIn*: Kajian Sosio-Kultural Masyarakat Kei tentang Konsep Hidup Bersama dalam Perbedaan." *Cakrawala* 5 (2): 163–90.

Kurniawan, A. (2018). Hukum Sedekah Laut. *nu.or.id*. https://islam.nu.or.id/bahtsul-masail/hukum-sedekah-laut-8m5nA. Accessed 20 April 2023

L. Newbigin (1953). *The Household of God*. London: SCM

Laksono, PM, dan Roem Topatimasang. (2004). *Ken Sa Faak Benih-Benih Perdamaian dari Kepulauan Kei*. Yogyakarta: Insist Press.

Lattu, Izak Y.M, ed. (2020). "Kata Pengantar." *Dalam Agama dan Budaya Nusantara Pasca Kristenisasi,* diedit oleh Izak Y.M. Lattu dan Tedi Kholiluddin. Semarang: eLSA Press.

Lewis, Paul W., eds. (2019); "Hwa Yung". http:// www.pctii.org/cyberj/cyberj13/yung.html

Lismawanty, A., Dwiatmini, S., & Yuningsih, Y. (2021). Makna Simbolis Upacara Ritual Nadran Empang di Desa Karangsong Kabupaten Indramayu (Kajian Simbol dan Makna). *Jurnal Budaya Etnika, 5*(2), 99–122. https://doi.org/10.26742/jbe.v5i2.1762

Listya, Agastya Rama. (2020). "Kekristenan, Tradisi Memukul Gong di Nusak Keka dan Talae, Kecamatan Rote Selatan, Kabupaten Rote-Ndao, dan Upaya Revitalisasi," dalam

Agama dan Budaya Nusantara Pasca Kristenisasi, diedit oleh Izak Y.M. Lattu dan Tedi Kholiluddin. Semarang: eLSA Press.

Lombard, D. (1985). "L'horizon insulindien et son importance pour une compréhension globale de l'Islam." *Archipel* 29, 35-52.

Lubis et al., N.H. (2003). *Sejarah Tatar Sunda*. I. CV. Satya Historica.

M. Rafi, Eko Priyo Purnomo, Baskoro Wicaksono. (2020). "Riau Malay Identity Politics." *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 22 (1), 112–120.

Maarif, S. (2012). *Religious Freedom in Indonesia: The Ammatoa of Sulawesi Indonesia*. UMI.

Maarif, S. (2017). *Indigenous Religion Paradigm: Re-Interpreting Religious Practices of Indigenous People*. United Board for Christian Higher Education in Asi.

Maarif, S. (2017). *Indigenous Religion Paradigm: Re-Interpreting Religious Practices of Indigenous People*. United Board for Christian Higher Education in Asi.

Maarif, Samsul. (2014). *Being A Muslim in Animistic Ways*. Center for Religious and Cross-Cultural Studies.

_____. (2017). *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Center for Religious and Cross-Cultural Studies.

Mabuchi, T. (1964). "Tales concerning the origin of grains in the insular areas of Eastern and South-Eastern Asia." *Asian Folklore Studies* 23(1), 1-92.

Madjid, Nurcholish. (1999). *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*. Jakarta: Paramadina.

Maskur, A. (2022). Dakwah Ekspansif dan Adaptif Tasawuf di Indonesia. *Ad-Da'wah, 20*(1), 15–31.

Masturin. (2015). "Perilaku Sosial Budaya Pengikut Tarekat Dalailul Khairat Pada Pondok Pesantren Darul Falah Jekulo Kudus." *Kuriositas: Media Komunikasi Sosial Dan Keagamaan* 1 (8), 1-13. https://doi.org/10.35905/kur.v8i1.141

McFague, S. (1993). *The Body of God an Ecological Theology*. Fortress Press.

Menchik, Jeremy. (2016). *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Michael, Walker, ed. (2006). *The Work of the Spirit. Pneumatology and Pentecostalism*. Grand Rapids, MI/ Cambridge, UK: Wm B. Eerdmans

Michrob, H. (1993). *Lebak Sibeduk dan Arca Domas di Banten Selatan*, Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Banten, Serang.

Misbah, M. M. (2018). The Ketupat Eating Tradition on Lebaran Ketupat Day in Java. In *Proceedings of the 2nd Internasional Conference on Culture and Language in Southeast Asia (ICCLAS 2018)* (pp. 8–11). Presented at the 2nd Internasional Conference on Culture and Language in Southeast Asia (ICCLAS 2018), Jakarta: Atlantis Press. https://doi.org/10.2991/icclas-18.2019.3

Moderamen GBKP. (2005). *Tata Gereja GBKP 2005-2015*. GBKP.

Monique, Hennink, Hutter Inge, and Ajay Bailey. (2020). *Qualitative Research Methods*. New York: SAGE Publications Ltd.

Mugiyo, M. (2020). "Nyadran Kali dalam Perspektif Buddhisme (Studi Kasus Pada Masyarakat Umat Buddha di Desa Kalimanggis, Kaloran, Kabupaten Temanggung)." *Sabbhata Yatra: Jurnal Pariwisata Dan Budaya*, 1 (1), 45–59.

Muhammad, Mualimbunsu Syam, 2013, *Motivasi Perang Sabil di Nusantara,* Jakarta: Madia Madania.

Mulia, R. (1980). "Beberapa Catatan tentang Arca-arca yang Disebut Arca Tipe Polynesia." *Proceeding Pertemuan Ilmiah Arkeologi I* (599-677), Puslit Arkenas.

Mulyana, D. (2012). *Cultures and Communication: An Indonesian Scholar's Perspective*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya offset.

Mulyana, D. (2014). "Perubahan Identitas Etnik: Suatu Telaah Kepustakaan." In *Komunikasi Antarbudaya* (pp. 151–173). Remaja Rosdakarya, Bandung.

Mulyati, Sri. (2002). *The Educational Role of the Tariqa Qadiriyya Naqshbandiyya with Special Reference to Suryalaya,* Montreal, Mcgill Univeristy, Thesis for MA degree.

Mumfangati, T. (2007). "Tradisi Ziarah Makam Leluhur pada Masyarakat Jawa." *Jantra: Jurnal Sejarah Dan Budaya,* 2 (3), 152–159.

Munandar, A.A. (2010). Tatar Sunda Masa Silam. Wedatama Widya Sastra.

Mundandar et al., A.A. (2011). *Bangunan Suci Sunda Kuna,* Wedatama Widya Sastra.

_____(1992). "Bangunan Suci pada Masa Kerajaan Sunda: Data Arkeologi dan Sumber Tertulis." *Proceeding Pertemuan Ilmiah Arkeologi VI*. IAAI, 267-292.

_____(2018). "Mengukir Kembali Situs Pertapaan." *Kalatirta* 6, 66-76.

Munson, H. (1986). "Geertz on Religion: The Theory and the Practice." *Religion,* 16 (1), 19–32.

Musdah Mulia, dkk. (1998). *Katalog Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Indonesia, jilid 1,* Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Departemen Agama RI.

Mustikowati, D. A., Pianto, H. A., & Martini, M. (2022). "Panjang Ilang dalam Tinjauan Historis Tradisi Bersih Desa Bubakan Tahun 2015-2020." *Baksooka: Jurnal Penelitian Ilmu Sejarah, Sosial Dan Budaya*, 1 (2), 138–148.

MZ, Ahmad. (2020). *Apakah Sedekah Laut Syirik? - Ustadz Ahmad MZ*. Yufid.TV. https://www.youtube.com/watch?v=-DUljFmdfRI. Accessed 21 April 2023

Nashir, Haedar. (2012). "Memahami Strukturasi dalam Perspektif Sosiologi Giddens." *Sosiologi Reflektif* 7 (1): 1–9.

Nastiti, T. S. (2020). "Dewi Sri dalam Kepercayaan Masyarakat Indonesia." *Tumotowa*, 3 (1), 1–12.

Nasution, H. (1995). *Filsafat & Mistisisme Dalam Islam*. Penerbit Bulan Bintang.

Nazaruddin, A. (2020, May 31). Tradisi larung kepala kerbau Jepara tetap digelar di tengah pandemi COVID-19. *Antara Jateng*. https://jateng.antaranews.com/berita/314076/tradisi-larung-kepala-kerbau-jepara-tetap-digelar-di-tengah-pandemi-covid-19. Accessed 27 May 2023

Netti, A. G. H. (2011). *Sajak-sajak Chairil Anwar Dalam Kontemplasi*. B You.

Neumann, Peter D. (2012). *Pentecostal Experience: An Ecumenical Encounter.* Eugene, OR: Pickwick.

Ngasiran. (2019). Melihat Dusun Buddhis, Krecek. *BuddhaZine*. https://buddhazine.com/melihat-dusun-buddhis-krecek/

Noor, A. Z. (2011). *Puisi dan Bulu Kuduk: Perihal Apresiasi dan Proses Kreatif*. Nuansa.

Noorduyn, J. (1966). "Enige nadere gegevens over tekst en inhoud van de Carita Parahyangan." BKI 122(3), 366-74.

Noviandi, A. & Juliadi (2020). "Masa Klasik di Banten Utara." *Kalatirta* 8, 34-46.

Noviarwati, D. A., & Setyawan, B. W. (2021). Tradisi Larung Sesaji Sebagai Upaya Memperkuat Solidaritas Masyarakat di Desa Tambakrejo Kecamatan Wonotirto Kabupaten Blitar. *Sumbula: Jurnal Studi Keagamaan, Sosial dan Budaya, 6*(2), 226–236. http://ejournal.kopertais4.or.id/mataraman/index.php/sumbula/article/view/4561. Accessed 16 April 2023

Nugroho, Bambang Daru. (2016). *Hukum Adat dan Kearifan Lokal*. Bandung: Unpad Press.

Nugroho, W. B. (2018). Social Construction of Green Revolution in the Orde Baru. *SOCA: Jurnal Sosial Ekonomi Pertanian, 12*(1), 54. https://doi.org/10.24843/soca.2018.v12.i01.p04

Nuhuyanan, Fatima et al. (2022). "Potret Tradisi *Bib Maaf* Pada Keberangkatan Haji Masyarakat Desa Dullah Laut Kepulauan Kei Maluku Tenggara." *Potret Pemikiran* 26 (2): 191–212.

Oikotree. (2017). *Dengarkan Jeritan Bumi Respons Kristiani atas Krisis Keadilan Ekologis*. Ultimus.

Oman Fathurahman & Munawar Holil. (2007). *Katalog Naskah Ali Hasyimi Aceh,* Tokyo: C-DATS, TUFS.

Oman Fathurahman. (2010). *Katalog Dayah Tanoh Abee Aceh Besar,* Jakarta: Komunitas Bambu.

Omenyo, Cephas N. (2002). *Pentecost Outside Pentecostalism: A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Church in Ghana*. Boekencentrum, Zoetermeer, The Netherlands

Owusu-Ansah, David. (1991). *Islamic Talismanic Tradition in nineteenth-century Asante* (West Africa), Lewiston: The Edwin Mellen Press, African Studies.

Pals, Daniel L. (2011). *Seven Theories of Religion: Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif*. IRCiSoD.

Paok,V.T. (2012). *Komodifikasi dalam Program Pengembangan Seni Budaya di Jogja TV*. Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Atma Jaya: Yogyakarta

Patton, L. L. (2005). *Bringing the Gods to Mind: Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*. University of California Press.

Pearson, John B. (1907). *Guide to Happiness: A Manual of Prayer: Translated from the Arabic of al-Jauli,* Oxford: Printed for Private Circulation.

Pelras, C. (1985). "Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi." *Archipel* 29, 107-35.

Pemerintah Kabupaten Jepara. (2023). *Pesta Lomban Tahun 2023 Kabupaten Jepara*. https://www.youtube.com/watch?v=8bYuP-DhOWA. Accessed 30 April 2023

Pennel, C. R. (2003). *Morocco: From Empire to Independence,* Oxford: Oneworld.

Pennings, A.A. (1902). "De Badoewi's in Verband met enkele oudheiden in de Residentie Bantam." *TBG* 45, 370-86.

Perry, W.J. (1918). *The Megalitik Culture in Indonesia*. University of Manchester, CXVIII.

Pew Research Center terkait isu ini, https://www.pewresearch.org/religion/2006/10/05/ overview-pentecostalism-in-latin-america/ diakses 25 April 2023.

Pilliang, Y. A. (2011). *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*. mizan.

Pleyte, C.M. (1909). "Artja Domas, het zielenland der Badoej's." *TBG* 51, 494-526.

_____(1913). "De Patapaän Adjar soeka resi anders gezegd de kluizenarij op den Goenoeng Padang." *TBG* 55, 281-328.

_____(1916). "Padjadjaran's overgang tot den Islam volgens de

Buitenzorgsche overlevering." *TBG* 57, 536-60.

Poerbatjaraka, R.Ng. (1926). "De Batoe-Toelis bij Buitenzorg." *TBG* 66: 380-415.

Pohan, Z. R. (2021). *Sejarah Tanpa Manusia: Histriografi SIngkel Abad VII-XXI*. Jejak Pustaka.

Pohan, Z. R. (Director). (2022). *Mesilembuak: Sastra Singkel*. https://youtu.be/aiFu1_XaHyw. 26 Desember 2022

Porter, Geoffrey David, 2002). *Islam, Morocco, and Education in the Qarawiyin Mosque, 1912-2000,* New York University.

Post, P. (1996). "Rituals and the Function of the Past: Rereading Eric Hobsbawm." *Journal of Ritual Studies*, 10 (2), 85–107.

Prahara, E. Y., Waris, W., & Saputro, E. (2022). "Tradisi Longkangan Sebagai Konvensi Budaya Lokal dan Agama Islam di Desa Binade Kecamatan Ngrayun Kabupaten Ponorogo." *Ma'alim: Jurnal Pendidikan Islam*, 3 (2), 155–174.

Prasetyo, A. (2013). "Pluralitas Agama Dalam Keluarga Jawa." *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture*, 5 (1), 65–73.

Priyanto, H. (2021, May 19). Misteri 25 Jenis Sesaji Larungan Lomban di Jepara. *SuaraBaru.id*. https://suarabaru.id/2021/05/19/misteri-25-jenis-sesaji-larungan-di-jepara. Accessed 30 April 2023

_____. (2023, April 26). Sejarah Pesta Lomban Jepara, Ini Gambaran Lomban Tahun 1868. *SuaraBaru.id*. https://suarabaru.id/2023/04/27/sejarah-pesta-lomban-jepara-ini-gambaran-lomban-tahun-1868. Accessed 30 April 2023

Purwaningsih, E., Suwarno, S., & Fibiona, I. (2016). *Kearifan Lokal dalam Tradisi Nyadran Masyarakat Sekitar Situs Liangan*. Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Yogyakarta.

Putro, Brahma. (1978). *Sejarah Karo dari Zaman ke Zaman*, Jilid 1. Ulih Saber.

Putro, Z. A. E. (2012). *Berpeluh Berselaras: Buddhis-Muslim Meniti Harmoni*. Indonesia' Centre of Asian Studies.

Qomariyah, D. N., & Sholihin, A. B. (2019). Kontestasi Pro Dan Kontra Ritual Petik Laut Pada Masyarakat Nelayan Puger Jember. *Fenomena, 18*(1), 81–92. https://doi.org/10.35719/fenomena.v18i1.17

Quant, A.D. (1899). "Kosala, de heilige plaats der Badoej's van Karang." *TBG* XLI, 588-90.

Rae, Simon. (1994). *Breath Become Wind: Old and New in Karo Religion*. University of Otago Press.

Raffles, T.S. (2018). *The History of Java* (Terj. Indonesia). Penerbit Narasi.

Rafi, Muhammad, Titin Purwaningsih, Syed Agung Afandi, and Agus Priyanto. (2020). "The Politics of Riau Malay Identity in the Implementation of Local Democracy." *Journal of Local Government Issues* 3 (2), 182–195.

Rahail, JP. (1993). *Larwul Ngabal: Hukum Adat Kei, Bertahan Menghadapi Arus Perubahan*. Jakarta: Yayasan Sejati.

———. (1995). *Bat Batang Fitroa Fitnangan: Tata Guna Tanah dan Laut Tradisional Kei*. Jakarta: Yayasan Sejati.

Rahawarin, Yunus. (2013). "Kerjasama Antarumat Beragama: Studi Rekonsiliasi Konflik Agama di Maluku dan Tual." *Kalam* 7 (1): 95–120.

Rahmat H. M. (2021). *Terbanyak di Dunia, Indonesia Miliki 1340 Suku Etnis* https://suarapemerintah.id/2021/07/terbanyak-di-dunia-indonesia-miliki-1340-suku-etnis/

Rajagukguk, D. (2017a). *Bertani Selaras Alam*. KSPPP.

Rajagukguk, D. (2017b). Tanpa Judul. KSPPM.

Ranahriau.com. (2017). "Yukkk Kenali Ragam Dialek Bahasa Melayu Riau." Diakses melalui *Ranahriau.com* pada 15 April 2017.

Rauf, Abd. (2008). "Peran Hukum Adat *Lar Vul Ngabal* dalam Penyelesaian Konflik Antarumat Beragama di Kepulauan Kei." *Disertasi*. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Redfield, R. (1956). *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization* (pp. viii, 163). Chicago, IL, US: University of Chicago Press.

Reid, A. (2015). "Rum and Jawa: The Vicissitudes of Documenting a Long-Distance Relationshipm" In A. C. S. P. and A. teh Gallop (Ed.). *From Anatolia to Aceh: Ottomans, Turks and Southeast Asia*. pp. 25–46.

Rev. Samuel Lee (trans). (2004). *The Travel of Ibn Battuta in the Near East, Asia and Africa 1325-1354,* New York: Mineola, Dover Publications, INC.

Revo, Ignatius S.S. (2019). "Kepercayaan Arkais Masyarakat Kei." *Jurnal Fides et Ratio* 4 (2): 3–17.

Riau.go.id. (2020). "Peta Provinsi Riau." Diakses melalui *Riau.go.id* pada 30 Desember 2020.

Rini et al.., D.P. (2019). *Database Cagar Budaya dan Objek Diduga Cagar Budaya di Kabupaten Pandeglang,* BPCB Banten.

Ritzer, George, dan Douglas J. Goodman. (2012). *Teori Sosiologi Modern Edisi Keenam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Grup.

Rizal, F. (2019). Penerapan 'Urf Sebagai Metode dan Sumber Hukum Ekonomi Islam. *AL-MANHAJ: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam, 1*(2), 155–176. https://doi.org/10.37680/almanhaj.v1i2.167

R-Lisa FM. (2023, April 29). Lomban Ungkapan Rasa Syukur atas Berkah Hasil Laut. *R-lisa FM Jepara*. https://rlisafmjepara.com/2023/04/lomban-ungkapan-rasa-syukur-atas-berkah-hasil-laut/. Accessed 30 April 2023

Rodemeier, Susanne. (2016). "Kajian Atas Gereja Pentakosta-Kharismatik di Jawa, Indonesia. Sebuah Tantangan." *Gema Teologika*, Vol. 1 No. 1, April 2016 (31-54)

Roff, W.R. (1985). "Islam obscured? Some Reflections on Studies of Islam & Society in Southeast Asia." *Archipel* 29, 7-34.

Rusli, Nurul Iman. (2016). *Dala'il al-Khayrat: Prayer Manuscripts from the 16th-19th Centuries*, Malaysia: Islamic Arts Museum Malaysia.

Sabara et al. (2022). 2022. "Concepts and Practices of Religious Moderation in Kei Local Wisdom." dalam *Proceedings of the 9th Asbam International Conference (Archeology, History, & Culture In The Nature of Malay) (ASBAM 2021)*, 660:680–86. Atlantis Press.

Sabara, dan Aksa. (2022). "Religious Harmony Through the Establishment of a House of Worship Based on Local Wisdom." *Al-Qalam* 28 (2): 279–92.

Sabara. (2019). "Potret Kerukunan Umat Beragama Berbasis Kearifan Lokal di Desa Ohoidertawun, Kabupaten Maluku Tenggara." *Penamas* 32 (1): 427–44.

———. (2022). "Perempuan dalam Kearifan Lokal Suku Kei." *Mimikri: Jurnal Agama dan Kebudayaan* 8 (1): 162–88.

Saddhono, K., & et al. (2016). Dialektika Islam Dalam Mantra Sebagai Bentuk Kearifan Lokal Budaya Jawa. *Akademika, Vol. 21, No. 01*.

Salam, Noor Efni. (2018). *Selembayung: Sejarah dan Perkembangannya*. Pekanbaru: Alaf Riau.

Salamah, F. (2019). Pergumulan Ortodoksi Islam dan Budaya Jawa Menurut KH. Ali Maksum. *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum*, *7*(1), 53–72. https://doi.org/10.14421/al-mazaahib.v7i1.1879

Sanusi, Ihsan. (2017). "Globalisasi Melayu: Peluang dan Tantangan Membangun Identitas Melayu Dalam Konteks Modernitas." *Jurnal Ilmiah Pendidikan* 1 (1), 39–57.

Saputra, E., Syahputra, I., & Setyo, B. (2020). Pemberitaan Media Online: Studi Kasus Konflik Budaya "Sedekah Laut" di Pantai Baru, Ngentak, Bantul, Yogyakarta. *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, *9*(2), 175–188. https://doi.org/10.23887/jish-undiksha.v9i2.17542

Satunama (Director). (2022). *Mantra, Kata dan Makna di Sumba dan Jawa*. ICIR Rumah Bersama. 10 Maret 2022 https://www.youtube.com/live/Tw2tceE2HPM?feature=share

Saukko, P. (2003). *Doing Research in Cultural Studies, An Introduction to Classical and New Methodological Approaches*. London: Sage Publications.

Schilbrack, K. (2005). "Religion, models of, and reality: Are we through with Geertz?" *Journal of the American Academy of Religion*, 73 (2), 429–452.

Schimmel, A. (1994). *Deciphering the Signs of God*. State University of New York Press.

Scholz, J. (2014). *Living in harmony with nature: A post-human analysis of consumers' relationships with nature.* abstract og 11-17. http://ezproxy.library.uvic.ca/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=psyh&AN=2015-99010-533&site=ehost-live&scope=site

Schreer, V., & Padmanabhan, M. (2020). The many meanings of organic farming: framing food security and food sovereignty in Indonesia. *Organic Agriculture*, *10*(3), 327–338. https://doi.org/10.1007/s13165-019-00277-z

Siahaan, M. (2022). Marorot: Alam Mengasuh Kehidupan Teologi Ekofeminis dan Desa Sipituhuta dalam Memperjuangkan tombak Haminjon. In A. N. N. dan A. Kristianto (Ed.), *Relasi Perempuan dan Alam Ekofeminis dari Konteks Indonesia* (pp. 3–4). BPK Gunung Mulia.

Siburian, Sahat P dan Deonal Sinaga. (2016). *Kabar Dari Tanah Karo Simalem: Kiprah GBKP Melayani Korban Bencana Letusan Gunung Sinabung*. Moderamen GBKP.

Silubun, Efrem. (2004). "*Ken Sa Faak*: Kerangka Kerja Rekonsiliasi Dan Pengungkapan Kebenaran Menurut Adat Kei." dalam PM Laksono dan Roem Topatimasang. *Ken Sa Faak: Benih-Benih Perdamaian dari Kepulauan Kei*. Yogyakarta: Insist Press; 113–35.

———. (2020). *Larvhul Ngabal: Menyingkap Kembali Hukum Adat Kei*. Yogyakarta: Insist Press.

Simangunsong, B. (2022). *Dunamis : Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani Kemitraan Human dan Non-Human : Kebajikan Ekologis dalam Pelestarian Rumah Kita Bersama*. *7*(1), 366–383. https://doi.org/10.30648/dun.v7i1.875

Sitorus, J. P. and E. (2011). Sinur Napinahan Gabe Naniula. In *Asmara Nababan Oase Bagi Setiap Kegelisahan* (p. 264). Perkumpulan Demos.

Situmorang, S. (2004). *Toba Na Sae Sejarah Lembaga Sosial Politik Abad XIII-XX*. Komunitas Bambu.

Smith, M.L. (1999). "Indianization from the Indian Point of View: Trade and Cultural Contacts with Southeast Asia in the Early First Millennium C.E." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42(1), 1-26.

Soejono, R.P. (1989). "Beberapa Masalah tentang Tradisi Megalitik, Remark on Megalithic Tradition." *Proceeding Pertemuan Ilmiah Arkeologi V* (221-230). IAAI.

Soejono, R.P. et al., (1984). *Sejarah Nasional Indonesia I - Jaman Prasejarah Indonesia* (Eds. M.D. Pusponegoro & N. Notosusanto), Depdikbud.

Soekiman, D. (2000). *Kebudayaan Indis: dan Gaya Hidup Masyarakat Pendukungnya di Jawa Abad XVIII-Medio Abad XX)*. Yogyakarta : Bentang Pustaka.

Soesilo, Yushak (2022). "From Mission to Doxology. A Pentecostal Political Theology in a Multicultural Work." *Journal of Pentecostal Theology,* 31: 279-294.

Soetomo, G. (2003). *Krisis Seni Krisis Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Filsafat

Solihin, Sohirin Mohammad. (2017). "Integration of Malay Cultural Identity with Islamic Religion." *Journal of Malay Islamic Studies* 1 (2), 121–128.

Spradley, James P. (1997). *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Stark, R. (2001). Reconceptualizing Religion, Magic, And Science. *Review of Religious Research, Vol. 43, No. 2*.

Steedly, Mary Margaret. (1993). *Hanging Without Rope: Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland*. Princeton University Press.

Steimer-Herbet, T. & Besse, M. (2016). "Indonesian Megaliths as the Result of the Interaction between Indigenous Peoples and Hindu-Buddhist Kingdoms." (301-315), *Austronesian Diaspora, A New Perspective* (Eds. B. Prasetyo dkk.), Gajahmada University Press.

Stephenson, Christopher A. (2013). *Types of Pentecostal Theology: Method, System, Spirit*. Oxford: Oxford University Press.

Stocks, Peter, (Compl). (2001). *Subject-Guide to the Arabic Manuscripts in the British Library,* edited by Colin F. Baker. London: The British Library, p. ix.

Storey, J. (2007). *Cultural Studies dan Kajian Budaya Pop*. Yogyakarta : Jalasutra.

Strinarti, D. (2009). *Popular Culture : Pengantar Menuju Teori Budaya Populer*. Yogyakarta : Ruzz Media.

Sugiyono. (2012). *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alvabeta.

Sukendar, H. (1987). "Description on the Megalithic Tradition of Indonesia." *Berkala Arkeologi* 8(1), 1-30.

Sukendar, H., Panggabean, R.I., Awe, R.D. (1982). "Laporan Survey Pandeglang dan Ekskavasi Anyer." Berita Penelitian Arkeologi, 28. Puslit Arkenas, Jakarta.

_____ (1989). "Hubungan Megalit di Indonesia, Asia, dan Pasifik." *Proceeding Pertemuan Ilmiah Arkeologi* V (65-86). IAAI.

Sumadi, I W.S., dkk. (2013). *Tradisi Nyongkolan dan Eksistensinya di Pulau Lombok*. Ombak: Yogyakarta

Sumbulah, U. (2012). Islam Jawa dan Akulturasi Budaya: Karakteristik, Variasi dan Ketaatan Ekspresif. *el Harakah: Jurnal Budaya Islam*, *14*(1), 51–68. https://doi.org/10.18860/el.v0i0.2191

Suminar, Panji. (2020). "Relasi Agen dan Struktur: Ruang Negosiasi dalam Pengelolaan Sumberdaya Hutan di Kabupaten Lebong." *Jurnal Sosiologi Nusantara* 6 (1): 55–76.

Sunyoto, S. (2018). "Tradisi Bersih Kali (Studi Nilai Budaya dan Potensinya Sebagai Sumber Pembelajaran IPS SD)." *Jurnal Studi Sosial*, 3 (2), 80-89.

Suparman, L.G. (1994). *Babad Lombok*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Suroyo, Bima Maulana Putra, Bedriati Ibrahim, Yanuar, Asyrul Fikri, Bunari. (2021). "Implementation of Malay Culture in

History Subject." *Salus Cultura: Jurnal Pembangunan Manusia dan Kebudayaan* 1 (2), 143–152.

Synan, Vinson. (1975). *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

Syukur, A. (2009). *Kebangkitan agama Buddha: Analisis historis tentang latar belakang kebangkitan agama Buddha di Indonesia*. Gunung Djati Press.

T.E. Behrend. (1998). *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4. Perpustakaan Nasional Republik Indonesia.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Talens. J. (1993). "Ritual power: The installation of a king in Banten, West Java, in 1691." BKI 149(2), 333-55.

Tamarasari, Desi. (2002). "Pendekatan Hukum Adat dalam Menyelesaikan Konflik Masyarakat pada Daerah Otonom." *Jurnal Kriminologi Indonesia* 2 (I): 37–47.

Tambiah, S. J. (1968). The Magical Power of Words. *Man, Vol. 3, No. 2*.

Thomas, K. (1971). *Religion and the Decline of Magic*. Charles Scribner's Sons.

Tildjuir, Yuditha Gianti. (2017). *"Ain ni Ain* sebagai Pendekatan Konseling Perdamaian Berbasis Budaya." *Disertasi* Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga.

TIM LTN PBNU. (2011). *Ahkamul Fuqaha': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010 M)*. Surabaya: Khalista.

Tiwery, Weldemina Yudit. (2018). *"Larvul Ngabal* dan *Ain Ni Ain* Sebagai Pemersatu Kemajemukan di Kepulauan Kei Maluku Tenggara." *Sosiologi Pedesaan* 6 (1): 8–15.

Toatubun, F. Arifin. (2018). *Sejarah Pendidikan Islam di Kota Tual*. Jakarta: Arti Bumi Intaran.

Tricht, B. van (1929). "Levende Antiquiteiten in West-Java." *Djawa, Tijdscrift van het Java Instituut* IX, 43-96.

_____ (1932). "Verdere mededeelingen aangaande de Badoejs en de steencultuur in West Java," *Djawa, Tijdscrift van het Java Instituut* XXII, 176-85.

Trukajaya, Y. (n.d.). *Ketika Pasar Digerakkan oleh Jiawa yang Bersatu*.

Tumanggor, R. (2017). *Gerbang Agama-agama Nusantara (Hindu, Yahudi, Ru-Konghucu, Islam & Nasrani) Kajian Antropologi Agama dan Kesehatan di Barus*. Komunitas Bambu.

Tupamahu, Ekaputra. (2016). "American Missionaries and Pentecostal Theological Education in Indonesia," dalam *Global Renewal Christianity: Spirit-Empowered Movements: Past, Present and Future,* diedit oleh Vinson Synan dan Amos Yong. Lake Mary, Fl: Charisma House.

Turmudi et al. (2020). *Database Cagar Budaya dan Objek Diduga Cagar Budaya di Kabupaten Lebak*. BPCB Banten.

Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*.

Utami, Rizkiki, Andra Wahdini, and Augusto Prastyo Yoshuhiro Prakoso. (2021). "Virtual Art Innovations for Maintaining the Existence of Riau Malay Culture." *Gelar: Jurnal Seni Budaya* 19 (2), 148–153.

Van Bammelen, R.W. (1949). *The Geology of Indonesia,* Vol 1 A. The Hague Government Printing Office.

Verkuyl, J. (1961). *Etika Kristen Kapita Selekta*. Djakarta: Badan Penerbit Kristen

Vondey, Wolfgang. (2017). *Pentecostal Theology: Living the Full Gospel*. London: Bloomsbury Publishing

_____, ed. (2020). *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*. London: Routledge.

_____. (2019), "Pentecostal Theology A Conversation on the Full Gospel." *Journal of Pentecostal Theology* 28 (1): 32-45.

Wacana, L. (1987). *Pulau Lombok dalam Sejarah ditinjau dari Aspek Budaya*. Depdikbud.

Wacker, Grant. (2003). *Heaven Below Early Pentecostals and American Culture*. Cambridge, Mass. & London England, Harvard University Press.

Wahyudi, S. S. (2012). "Sedekah Laut" Tradition For in The Fishermen Community In Pekalongan, Central Java. *Journal of Coastal Development*, *14*(3), 262–270. https://ejournal.undip.ac.id/index.php/coastdev/article/view/2194. Accessed 16 April 2023

Walker, Michael, ed. (2006). *The Work of the Spirit. Pneumatology and Pentecostalism*. Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans.

Walzer, Michael. (1997). *On Toleration*. London: Yale University Press.

Warrington, Keith. (2008). *Pentecostal Theology: A Theology of Encounter*. London, UK: T&T Clark.

Wekke, I. S. (2013). Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis. *Analisis*, *13* (1), 27–56.

Wessing, R. (1977). "The Position of the Baduj in the Larger West Javanese Society." *Man* 12(2), 293-303.

Wheatley, J. (2021). "The Politics of Culture and Identity in Postcommunist States: A New Political Cleavage in Georgia?" *Europe - Asia Studies* 73 (8), 1508–1530.

White, L. (1967). *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. Harper and Row Publisher.

Widiarta, A., Adiwibowo, S., & Widodo, D. (2011). Analysis of Sustainability Organic Farming Practise on Farmer. *Jurnal Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi, Dan Ekologi Manusia* , *15*(1),

71–89. http://melileafood.multiply.com/journal/item/6.

Wijaya, H. (2018). *Analisis Data Kualitatif Model Spradley (Etnografi)*. Sekolah Tinggi Theologia Jaffray.

Wijaya, M. I. (2021, May 19). Menguak Misteri Sesaji Dalam Tradisi Lomban Jepara. *SuaraBaru.id*. https://suarabaru.id/2021/05/19/menguak-misteri-sesaji-dan-tradisi-lomban-jepara. Accessed 15 May 2023

Witkam, Jan Jus. (2001). *The Battle of the Images: Mekka vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazuli's* Dala'il al-Khairat, Leiden: Preprint, Legatum Warnerianum.

Witkam, Jan Jus. (2002). *Vroomheid en Activisme in een Islamitish Gebedenbook,* Leiden: Legatum Warnerianum, Universiteitbibliotheek Leiden.

Woods, Megan, Trena Paulus, David P. Atkins, and Rob Macklin. (2015). "Advancing Qualitative Research Using Qualitative Data Analysis Software (QDAS)? Reviewing Potential Versus Practice in Published Studies Using ATLAS.Ti and NVivo, 1994–2013." *Social Science Computer Review* 34 (5), 597–617.

Wuzarat al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah al-Kuwait. (1986). *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah* (Vol. 4). Kuwait: Thiba'ah Dzat al-Salasil.

Yahya, F. (2021). "Illustrated and Illuminated Manuscripts of the Dalāʾil al-khayrāt from Southeast Asia." *Journal of Islamic Manuscripts* 12 (3–4), 529–581. https://doi.org/10.1163/1878464X-01203012.

Yahya, M. I., & Artono. (2019). Tradisi Sedekah Laut Masyarakat Desa Labuhan Kecamatan Brondong Kabupaten Lamongan Tahun 1990-2015. *Avatara, 7*(1), 1–9.

Yondri, L., N. Herlina, N, Zakaria, M.M., Mundardjito (2016). "Megalithic Culture and Its Post Visualization: A Short

Review on Findings from Archeological Site and Local Tradition in Indonesia." *History Research* 6 (3), 157-63.

Yong, Amos (2010). *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing.

Yuliamalia, L. (2019). Tradisi Larung Saji Sebagai Upaya Menjaga Ekosistem Di Wisata Telaga Ngebel Ponorogo (Studi Literatur). *Agastya: Jurnal Sejarah dan Pembelajarannya, 9*(2), 135–145. https://doi.org/10.25273/ajsp.v9i2.3878

Yulianto, A. (2020). Mantra Pengobatan dan Lamut Tatamba Sebagai Media Penyembuhan dalam Masyarakat Banjar (Kalimantan Selatan). *Jurnal Lingko, Vol. 2*.

Yusanto, Y., Sihabudin, A., Hatra, H. (2017). *Kasepuhan Cisungsang, Komunikasi Intra Budaya*. Pustaka Getok Tular.

Yusuf, Muhamad et al. 2021. "Persepsi Hukum Adat *Larvul Ngabal* pada Masyarakat Kei Perantauan di Kota Jayapura Provinsi Papua." *Poros Onim* 2 (1): 20–36.

Biografi Editor dan Kontributor

Bio Editor

Sumanto Al Qurtuby adalah pendiri dan direktur Nusantara Institute, pengajar King Fahd University of Petroleum & Minerals, dan *visiting senior fellow* National University of Singapore. Sebelumnya ia pernah mengajar di University of Notre Dame dan Boston University. Gelar PhD ia peroleh dari Boston University di bidang antropologi budaya. Ia telah menulis lebih dari 30 artikel yang terbit di berbagai jurnal internasional, antara lain, *Asian Journal of Social Science, Journal of Contemporary Religion, International Journal of Asian Studies, Contemporary Islam, Contemporary Review of the Middle East, Asian Perspective, Islam and Christian-Muslim Relations*, dlsb. Selain itu, ia telah menulis dan mengedit lebih dari 40 buku. Buku-bukunya dalam bahasa Inggris, antara lain, *Religious Violence and Conciliation in Indonesia* (Routledge, 2016); *Saudi Arabia and Indonesian Networks: Migration, Education and Islam* (IB Tauris & Bloomsbury, 2019); *Terrorism and Counter-terrorism in Saudi Arabia and Indonesia* (Palgrave Macmillan, 2022); dan *Religious Resurgence in Southeast Asia* (Eliva Press, 2023).

Tedi Kholiluddin adalah deputi direktur di Nusantara Institute untuk bidang kajian agama dan kepercayaan lokal di Indonesia serta pengajar Universitas Wahid Hasyim, Semarang. Tedi memperoleh gelar doktor Sosiologi Agama dari Universitas Kristen Satya Wacana. Buku-buku yang pernah ia tulis, antara lain, *Agama dan Pergeseran Representasi; Mengelola Toleransi dan Kebebasan Beragama; Sinar Damai dari Kota Atlas: Sejarah, Budaya*

dan Masyarakat Semarang;Jalan Sunyi Pewaris Tradisi;Sosiologi Agama: Pilihan Berteologi dalam Konteks Indonesia; Menjaga Tradisi di Garis Tepi; Bersarung Menatap Salib: Pandangan Muslim tentang Gereja, Kebangsaan dan Kemajemukan; Lebaran di Jawa: Tradisi, Simbol dan Memori; dan *Pécinan di Pecinan: Santri, Tionghoa, dan Tuan Rumah Kebudayaan Bersama di Kota Semarang*.

Bio Singkat Kontributor

Abdul Rahim adalah staf pengajar di Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, Universitas Islam Negeri Mataram, Nusa Tenggara Barat. Ia telah menulis sejumlah artikel jurnal dan beberapa buku, antara lain, *Menuju Pendidikan Yang Memerdekakan* (2020) dan *Antropologi Sasak Islam: Dialektika Antara Mitos dan Tradisi* (2022).

Bestian Simangunsong menyelesaikan program doktor teologi dari Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Kini ia menjadi staf pengajar di Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Tarutung, Sumatra Utara. Artikel-artikelnya tentang lingkungan atau ekoteologi telah diterbitkan oleh sejumlah jurnal ilmiah maupun prosiding konferensi.

Caroulus Edra Aptana adalah mahasiswa Antropologi Universitas Brawijaya. Sejak duduk di bangku SMA Kolese De Britto, ia sudah menekuni dunia tulis-menulis. Minat akademik dan risetnya seputar aspek pangan, budaya, agama, dan ekologi. Beberapa karyanya, antara lain, "Tempe *Item* Paprika: Berdaya Gizi Tinggi" (*Food Competition Day* UNIKA 2021); "Daulat Samin: *Sikep Rabi* sebagai Jawaban Permasalahan Kesehatan Mental" (*History Week* UGM 2021); "*The Strategy of Water Resource Management Through Sadranan tuk Jumprit in Serat Centhini*" (ISCS II); dan "Wayang Wahyu, Wujud Inkulturasi dalam Budaya Jawa" (Museum Sonobudoyo).

Fakhriati adalah peneliti di Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), khususnya di bidang kajian budaya lokal dan manuskrip Nusantara. Sebelumnya ia mengajar di sejumlah kampus seperti IAIN Ar-Raniry, IAIN Sumatera Utara, dan UIN Syarif Hidayatullah. Artikel-artikelnya telah diterbitkan oleh berbagai jurnal akademik, baik di Indonesia maupun mancanegara, termasuk *Cogent Arts & Humanities* dan *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*.

Fathur Rohman adalah pengajar Universitas Islam Nahdlatul Ulama di Jepara, Jawa Tengah. Memperoleh gelar doktor dari Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya. Ia menulis sejumlah artikel akakdemik yang terbit di sejumlah jurnal. Bukunya yang terakhir, ditulis bersama Ahmad Saefudin, bertajuk *Pendidikan Multikultural di Pesantren Syiah* (2021).

Jekonia Tarigan memperoleh gelar doktor dari Indonesian Consortium for Religious Studies, Universitas Gadjah Mada, di bidang studi hubungan antaragama. Bagian dari disertasinya telah diterbitkan oleh *International Journal of Interreligious and Intercultural Studies*. Pernah mengajar pendidikan agama Kristen di sejumlah universitas di Yogyakarta, selain mengajar antropologi agama di Universitas Papua di Manokwari.

Junifrius Gultom adalah pendeta Gereja Bethel Indonesia, dosen pascasarjana STT Bethel Indonesia (Jakarta), dan anggota Komisi Teologi Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia. Saat ini ia sedang *sabbatical* di Vancouver School of Theology, Kanada. Memperoleh gelar doktor di bidang Misiologi dari Presbyterian University and Theological Seminary, Korea Selatan. Selain menulis artikel di sejumlah jurnal, ia juga menulis dan mengedit sejumlah buku, antara lain, *Pentakosta dalam Konteks* (2008), *Spiritus Ubi Vult Spirat: Teologi Misi Pentakostal* (2015), *Bergereja dalam Bingkai Kebangsaan* (2016), dan *Teologi Misi Pentekostal* (2018).

M. Rafi adalah pengajar di Jurusan Ilmu Pemerintahan, Universitas Riau Pekanbaru. Ia telah menulis sejumlah artikel ilmiah tentang identitas dan kebudayaan Melayu yang terbit di sejumlah jurnal akademik.

Mohammad Ali Fadillah adalah pengajar Arkeologi, Sejarah, Museologi, dan Geografi Pariwisata di Universitas Sultan Ageng Tirtayasa dan UIN Sultan Maulana Hasanuddin, Serang, Banten. Sebelumnya, ia pernah menjadi peneliti di Pusat Penelitian Arkeologi Nasional (Jakarta), Balai Arkeologi Makassar, dan Balai Arkeologi Bandung. Tahun 1996, ia memperoleh gelar doktor di bidang *Histoire et Civilisations* di *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS) Paris. Beberapa buku yang pernah ia tulis dan edit, antara lain, *Warisan Budaya Bugis di Pesisir Selatan Denpasar: Nuansa Sejarah Islam di Bali* (1999); *Dari Sunda Menuju Banten: Esai-Esai Arkeologi Etnisitas* (2021), *Kotawaringin, Sejarah dan Peradaban Pesisir Kalimantan* (2021), *Jalur Rempah Banten: Menggagas Destinasi Petualangan Historis* (2022), dan *Cerita Kota: Jakarta Masa Lalu yang Terekam Masa Kini* (2022).

Sabara adalah peneliti pada Pusat Riset Agama dan Kepercayaan, Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN). Meraih gelar doktor dalam bidang Pemikiran Islam dari Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar. Saat ini fokus pada kajian keagamaan masyarakat di wilayah timur Indonesia. Selain artikel jurnal, ia juga menulis buku (bersama penulis lain), antara lain, *Kekuasaan, Agama, dan Identitas: Potret Gerakan Politik Lokal di Indonesia Timur* (2019) dan *Metodologi Penelitian Kebijakan Agama* (2021).

Zulfikar Riza Hariz Pohan adalah pengajar di STIT Hamzah Fansuri Subulussalam Aceh, khususnya Mata Kuliah Studi Hamzah Fansuri, Filsafat, Hukum Adat, dan Studi Budaya. Selain menulis artikel jurnal, ia juga menulis sejumlah buku, antara lain, *Dan Tuhan Milik Orang Aceh yang Gembira* (2019) dan *Sejarah Tanpa Manusia: Historiografi Singkel Abad VII-XXI* (2022).

Indeks

A

Adat v, vi, vii, viii, ix, x, xi, xii, xiii, xiv, xv, xvi, xvii, xviii, 4, 6, 8, 16, 23, 27, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 81, 82, 89, 90, 91, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 163, 195, 197, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 233, 234, 240, 241, 242, 243, 246, 247, 248, 254, 261, 269, 289, 307, 309, 311, 314, 318, 319, 320, 324, 337, 342, 343, 353

Agama v, vi, vii, viii, ix, x, xi, xii, xiii, xiv, xv, xvi, xviii, 3, 5, 22, 23, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 144, 146, 149, 150, 151, 155, 156, 164, 165, 168, 169, 177, 178, 181, 182, 183, 187, 188, 189, 190, 194, 195, 196, 199, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 233, 234, 235, 240, 241, 242, 245, 246, 248, 257, 258, 259, 260, 261, 272, 273, 289, 293, 301, 304, 306, 314, 315, 316, 334, 338, 373, 381, 395, 396, 397

Alam v, xvii, 10, 14, 15, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 87, 92, 93, 94, 125, 164, 168, 183, 184, 235, 247, 255, 258, 259, 260, 271, 280, 281, 282, 313, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358

Amerika vii, ix, xi, 196, 198, 199, 200, 259, 299, 334, 350

Arab viii, 35, 36, 145, 291

Arkeologi 3, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 15, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 27

B

Banten xii, xix, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 276, 295, 363, 364, 365, 366, 367, 386, 398

Batak xv, xvi, xvii, xx, 76, 88, 89, 91, 94, 205, 209, 221, 226, 234, 242, 244, 245, 262, 304, 330, 331, 334, 335, 336, 337, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 385

Busana xi, 319, 320, 325

D

Dalail Khairat xvi, xx, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294

E

Ekonomi 160, 310, 359, 378, 393

Eropa vii, 196, 198

G

Gereja x, xv, xvii, 46, 54, 55, 195, 196, 200, 202, 204, 205, 209, 210, 212, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 234, 246, 254, 256, 257, 260, 262, 336, 337, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 385

Guna-guna xiii, 73

H

Hindu xii, 1, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 32, 36, 71, 85, 88, 98, 134, 367, 373

Hukum vi, viii, ix, xi, xiv, 23, 37, 38, 40, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 56, 61, 99, 101, 108, 109, 145, 146, 147, 148, 149, 158, 210, 320, 340, 343, 353, 376

I

Indonesia i, iii, v, vi, vii, xii, xiii, xv, xviii, xx, 1, 15, 21,

23, 25, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 41, 59, 60, 64, 65, 67, 69, 71, 72, 74, 77, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 91, 93, 94, 97, 131, 135, 146, 149, 158, 159, 166, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 204, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 220, 223, 229, 231, 233, 241, 242, 244, 245, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 270, 275, 276, 277, 279, 283, 284, 285, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 305, 307, 326, 332, 333, 334, 335, 338, 339, 340, 342, 353, 357, 360, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 376, 377, 380, 381, 382, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 393, 394, 395, 396, 397, 398

Islam 158, 376

J

Jawa vi, xii, xiv, 1, 2, 3, 15, 18, 24, 26, 27, 29, 69, 76, 81, 86, 88, 89, 94, 97, 130, 131, 133, 134, 136, 138, 139, 141, 142, 153, 160, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 178, 180, 182, 183, 193, 197, 209, 215, 216, 217, 220, 231, 289, 290, 298, 304, 340, 357, 364, 373, 375, 378, 380, 381, 384, 389, 396, 397

K

Karo xv, xvi, xx, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 254, 255, 257, 260, 261, 262, 263, 385, 386

Kolonialisme vii, 26, 198, 206

Kristen xii, xiii, xv, xvi, xvii, xx, 36, 37, 44, 45, 46, 48, 49, 51, 55, 56, 57, 58, 62, 67, 80, 89, 200, 202, 203, 205, 206, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 224, 225, 226, 231, 234, 235, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 255, 262, 331, 335, 336, 350, 352, 353, 357, 371, 384, 385, 395, 396, 397

Kuasa xiv, 99, 103, 107

L

Larungan xiv, xix, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 377

Leluhur vi, x, xii, xvi, 6, 13, 14, 15, 23, 47, 48, 51, 52, 61, 70, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 86, 132, 136, 140, 142, 143, 152, 153, 155, 164, 205, 207, 209, 221, 226, 227, 236, 243, 248, 250, 251, 255, 258, 259, 261, 265, 266, 269, 331, 335, 336, 343, 344, 346, 347, 351, 353, 357

M

Malaikat x

Maluku vi, xiii, xix, 35, 36, 38, 42, 43, 45, 50, 56, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 206, 207, 369, 370, 371

Mantra xiii, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 142, 153, 210

Melayu xvi, xvii, xx, 70, 82, 85, 91, 94, 287, 288, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 389, 390, 391, 392, 398

N

Nusantara v, vii, xii, xvi, xvii, xviii, xx, 29, 66, 92, 93, 98, 99, 106, 133, 191, 230, 233, 262, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 285, 293, 294, 296, 297, 332, 341, 364, 371, 373, 383, 385, 387, 388, 395, 397

Nyadran Kali xiv, xv, xix, 163, 168, 176, 183, 185, 186, 192, 380

P

Pendeta ix, xv, 18, 24, 55, 198, 199, 212, 222, 246, 353, 354, 397

Penghayat kepercayaan xii, xiii, 69, 70

Penguasa vi

Pertanian xvii, xx, 330, 331, 333, 335, 336, 337, 338, 349, 354, 355, 356, 359, 393

Pluralitas v, xi, xviii, 59, 150, 155, 197

Politik xiii, xvii, 1, 3, 4, 6, 8, 12, 23, 25, 27, 43, 74, 181, 182, 183, 199, 211, 222, 241, 242, 244, 299, 300, 303, 304, 305, 307, 308, 310, 313, 316, 317, 318, 321

R

Relasi v, xi, xii, xiv, xv, xvi, xviii, 38, 39, 41, 43, 45, 46, 48, 53, 54, 56, 61, 77, 78, 79, 87, 93, 99, 103, 104, 131, 133, 175, 186, 195, 199, 200, 202, 203, 204, 208, 212, 213, 217, 223, 233, 234, 235, 236, 258, 259, 260, 261, 266, 267, 293, 336, 342, 343, 358

Ritual ix, xi, xiii, xv, xvi, 6, 15, 22, 23, 24, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 100, 101, 102, 106, 132, 133, 136, 138, 139, 142, 143, 145, 151, 152, 153, 164, 207, 209, 210, 213, 226, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 265, 266, 268, 288, 290

S

Sabda xix, 68, 69

Santet xiii, 69, 73, 74

Sasak xiv, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 116, 117, 118, 122, 123, 124, 125, 127, 396

Sastra 70, 72, 73, 82, 87, 88, 91, 92, 93, 94

Sejarah xii, 1, 5, 7, 8, 26, 27, 74, 145, 160, 197, 198, 199, 204, 209, 215, 222, 234, 244, 266, 267, 268, 275, 276, 277, 294, 302, 303, 309, 319, 323, 324, 325, 338, 350, 359, 378, 393

Selaras xvii, xx, 330, 331, 336, 337, 338, 349, 354, 360, 393

T

Tafsir xix, 1, 22

Toba xvii, 331, 335, 336, 337, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 352, 353, 354, 360, 394

Tuhan v, vi, viii, ix, x, xi, xix, 47, 48, 51, 61, 69, 70, 76, 77, 78, 79, 84, 87, 89, 91, 92, 93, 97, 132, 189, 214, 221, 225, 235, 236, 237, 241, 248, 256, 272, 280, 281, 282, 284, 290, 312, 348, 350, 351, 355, 373, 398

Z

Zaman 18, 118, 121, 148, 151, 179, 214, 255, 289, 300, 311, 318, 334

Nusantara Institute

Studi tentang Agama, Budaya, dan Kerajaan Lokal di Indonesia

www.nusantarainstitute.com

RELASI AGAMA DAN ADAT DI INDONESIA

Buku bunga rampai ini hadir di hadapan pembaca dan masyarakat, antara lain, karena didorong oleh minimnya literatur akademik yang mendiskusikan dinamika, pluralitas, dan kompleksitas hubungan antara agama, baik "agama global" (*world religion*) maupun "agama lokal" (*indigenous religion/local belief*), dan adat di Indonesia. Tulisan-tulisan di buku ini sangat variatif. Topiknya pun beragam. Kajian tidak melulu berdimensi Islam tetapi juga Kristen, Hindu, Buddha, dan penghayat kepercayaan. Pula, berbagai daerah dibahas sebagai studi kasus relasi adat-agama. Misalnya, Jawa, Banten, Kei, Sumatra Utara, Riau, Lombok, dan lainnya.

Semoga buku ini bermanfaat bagi pembaca dan masyarakat luas–baik komunitas akademik maupun non-akademik–guna menambah wawasan dan pengetahuan mengenai pluralitas dan kompleksitas relasi agama-adat di Indonesia. Pula, semoga kedua entitas ini (agama dan adat) dapat terus berkembang dan hidup berdampingan secara damai di masyarakat tanpa harus dipertentangkan dan dinegasikan, kecuali jika agama atau adat mempromosikan tindakan kejahatan kemanusiaan **(Sumanto Al Qurtuby, Pendiri & Direktur Nusantara Institute).**

Buku *Relasi Agama dan Adat di Indonesia* dapat menjadi bacaan wajib untuk dinikmati bersama seduhan teh hangat, di tengah sunyi dan angin ketenangan senja. Karya ini menantang manivestasi egoisme agama dan adat yang kerap saling menyalip, hidup dan tumbuh dalam 280 juta jiwa Indonesia. Bahwa mustahil menyatukan identitas setiap individu, tapi kesamaan sejarah panjang budaya Nusantara memunculkan pertanyaan, adakah yang lebih tinggi dibandingkan saling menghormati dan bertoleransi? Buku ini mengajak kita menjadi manusia Indonesia yang "*kaffah*," mulai dari mengenali diri sendiri hingga bersikap dengan aktualisasi agama dan adat yang saling menguatkan **(Hera F Haryn, Executive Vice President, Corporate Communication and Social Responsibility Bank Central Asia).**

eLSA Press

eLSA Semarang
@elsa_smg/Sosial dan Agama
penerbit_elsa

Penerbit:
Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press
Perumahan Bukit Walisongo Permai, Jl. Sunan Ampel Blok V No. 11 Tambakaji-Ngaliyan-Semarang 50185,
Telp/Fax: (024) 7627587, CP: 082225129241 (Admin),
email: elsa_smg@yahoo.co.id | Website: www.elsaonline.com

ISBN 978-623-5447-14-8